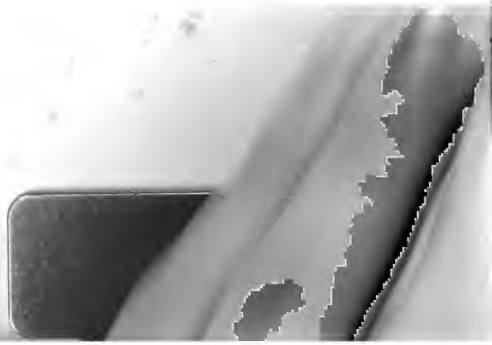
775

Per. 14198 e. 238
1856



775

Per. 14198 e. 238
1856

Abhandlungen.

775

Per. 14198 e. 238
1856

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. J. Müller, D. Nitzsch und D. Rothe

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit.

1856.

Neunundzwanzigster Jahrgang.

Erster Band.

Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1856.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. J. Müller, D. Nitzsch und D. Rothe

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit.

Jahrgang 1856 erstes Heft.

Gotha;
bei Friedrich Andreas Perthes.
1856.

Abhandlungen.

1.

Ueber den theologischen Begriff der Union und sein Verhältniß zur Confession

mit besonderer Beziehung auf das Werk:

„Die evangelische Union, ihr Wesen und ihr göttliches Recht von D. Jul. Müller.“ Berlin. Verlag von Wiegandt und Grieben. 1854. XIV und 418 S.*)

Von D. J. A. Dorner.

Eine eindringende theologische Untersuchung über den Gegenstand des vorliegenden Buches ist eine der erwünsch- haben, deren die jetzige Wissenschaft und Kirche be- ind kein anderer Theolog dürfte leben, der für sein ine größere Aufmerksamkeit in dieser zerrissenen und en Zeit zu erwarten berechtigt wäre, als der verehrte rf. Er hat, wie Jeder weiß, der Sache, die er hier seit vielen Jahren der Freude und des Leides die von gewissenhafter Prüfung und Ueberzeugung getra- be geweiht; er hat in langer Zeit über diese Fragen ade und tiefgehende Studien gemacht und seinem jetzi- ultate dient zu nicht geringer Empfehlung, daß es, Neues auch das Buch in Begründung und Ausführung doch keinen anderen Begriff vom Wesen und Recht

*) Vorstehende Erörterung, schon im Frühjahre d. J. als Anzeige des Müller'schen Buches entworfen, ist von der verehrlichen Redaction er die Abhandlungen aufgenommen, theils weil manche Partien dazu qualificirten, theils um ihren Druck nicht noch weiter hin- auszuschieben.

der Union aufstellt, als derjenige war, den er schon vorlängst, auch in seinem berühmten Gutachten über die Union 1846 aussprach; nur daß er jetzt denselben noch mehr von Mißverständnissen befreit und gegen Mißbrauch sichert a). Das ist ein Begriff von Union, der ihm, wie er sagt (S. XI.), stets verbot, je auch nur mit einem Worte des Rathes oder Zuredens etwas dazu zu thun, die Union aufzudrängen. Es ist im Gegentheil bekannt, daß er in einer Zeit, wo Manche der jetzigen Wortführer der Separation sich an den Gewaltmaßregeln gegen die schlesischen Lutheraner direct oder indirect betheiligt haben und wo es Gefahr brachte, sich für deren Gewissensfreiheit auszusprechen, für dieselben geschrieben hat. Er darf nicht bloß Seitens der Unirten, von denen vielleicht Manche nicht ganz mit ihm zufrieden seyn dürften, nicht bloß von den Reformirten, von denen er vielmehr persönlich durch seine mehr lutherische Geistesart abweicht, sondern vornehmlich Seitens der Lutheraner aufmerksames Gehör und ernstes Eingehen in seinen Gedankengang erbitten. Zwar hat er von den Ultras schon manche Unbill erfahren, aber ein um so gewinnenderes Zeichen ungetrübten Blickes und friedsamen Geistes ist es, was er im Vorwort sagt: „Wenn ich irgend einer der verschiedenen Richtungen unserer Theologie und unseres kirchlichen Lebens, welche über den Gegenstand dieser Schrift mit einander uneins sind, dieselbe besonders zueignen möchte,

a) Es ist ein, wenn auch später Sieg der Wahrheit, wenn jetzt endlich auch von Gegnern des Herrn Verfassers (z. B. der evangelischen Kirchenzeitung) zugestanden wird, daß sein Unionsbegriff dem Confessionellen nicht feindlich sey, noch dessen Ausschließung verlange. Es wäre aber besser gewesen, dieses früher zu sehen, nicht aber jetzt in optischer Täuschung die Aenderung bei dem Herrn Verfasser zu finden, statt zu bekennen, daß man jetzt erst die Sache recht zu erblicken anfange. Manche Gegenrede hätte sich da längst in ihrer Entbehrlichkeit erkennen und in die treue Arbeit an dem Gemeinwerk verwandeln müssen.

ſo ſind es die beſonnenen und gemäßigten Männer unter den Vertretern lutheriſcher Lehre und kirchlicher Ordnung." „Es mag paradox erſcheinen", ſagt er an einer andern Stelle, „doch muß ich es als meine Ueberzeugung ausſprechen, daß in die Hand dieſer Richtung vornehmlich das köſtliche Werk der Verſöhnung und des Zuſammenhaltens deſſen, was auseinander fallen will, gelegt iſt, die Aufgabe, den Riß zu verhüten, auf den Leidenſchaft und Beſchränktheit mit rückſichtsloſem Ungeſtüm hindrängt" (S. VII.). Ich möchte glauben, daß diejenigen Lutheraner, die er mit dieſer Quaſidedication im Auge hat und die Gottlob in ganzen lutheriſchen Landeskirchen nicht eine Richtung, ſondern die echte und wahre Fortſetzung der lutheriſchen Kirche bilden, wie Würtemberg, Schleswig-Holſtein, Oldenburg, Braunſchweig, die Mehrzahl der ſächſiſchen Länder u. a. m., ihm unter aller Anerkennung des in ſie geſetzten Vertrauens in Beziehung auf die Union doch erwiedern möchten: „er ſcheine die größeſte Gefahr in jetziger Zeit in demjenigen zu erblicken, was der Union namentlich in Preußen drohe, und eine Stützung des preußiſchen Unionswerkes zu wünſchen, damit nicht die preußiſche Landeskirche, wie ſie bereits innerlich gelähmt daſteht, ſtatt in kirchlichen Werken impulsgebend ſeyn zu können, auch noch in ſich ſelbſt zerfalle; allein es ſey ſchon ſo weit gekommen, daß die lutheriſchen Landeskirchen ſelbſt zu einem großen Theil in faſt größere Gefahren geſtürzt ſeyen, als die preußiſche Landeskirche, aus Veranlaſſung, wenn auch keineswegs aus Schuld der Union." Denn ſie können ſagen, es ſeyen jetzt bereits weit größere und tiefere Gegenſätze als der zwiſchen Union und Confeſſion innerhalb der nicht-unirten lutheriſchen Landeskirchen ausgebrochen, Gegenſätze, die den Unionsſtreitigkeiten ihren Anfängen nach weit vorangingen, nachher eine Zeitlang durch das Intereſſe für oder wider die Union maskirt und für die Meiſten vergeſſen oder begraben waren, die aber jetzt in neuer Kraft und ſehr ernſter Geſtalt ſich

enthüllen. Das sind die jetzigen Gegensätze über die Autorität der Kirche und der Tradition, über das Amt, seinen Ursprung und seine Autorität, über das Sacrament, ob es wieder in ein Opfer, das wir darbringen sollen, verwandelt werden und folgerecht nach eiserner Nothwendigkeit auch den römischen Priester-, Richter- und Regimentsbegriff wieder an sich ziehen soll, oder ob getrost auf den alten und bewährten evangelischen Grundlagen stehen zu bleiben und fortzubauen sey. Es ist jetzt nicht mehr sowohl die Frage (wenigstens nicht mehr die Hauptfrage): ob Union oder Erhaltung der alten Confessionen, sondern ob, wo die Confessionen außerhalb der Union stehen bleiben wollen, eine neue katholisirende Confession, der freilich jede reformatorische und bis jetzt auch die kirchenrechtliche Begründung abgeht (die aber durch alte, zu symbolischer Autorität zu steigernde und zu deutende oder durch neue Kirchenordnungen und Agenden zum Ziele zu gelangen hofft) unter dem Namen der lutherischen an die Stelle der echten und sich selbst getreuen lutherischen Confessionskirche treten soll: ähnlich wie dieses Schauspiel bereits reformirterseits in England eine Zeitlang gespielt hat, wo es allerdings schon im letzten Acte zu stehen scheint. Da durch diese Richtung das allen Evangelischen gemeinsame Terrain unterhöhlt, ja ihnen insgesammt dadurch der Boden unter den Füßen weggezogen werde, — so könnten die von Herrn D. Müller Angeredeten sagen, — so sey von dieser Gefahr freilich auch die Union mit berührt, aber doch habe sie von einer weiteren Ausbreitung derselben am wenigsten zu befahren: weit mehr, als sie, selbst die reformirte Kirche (man denke z. B. an Kurhessen). Im Gegentheil habe die Union aller Wahrscheinlichkeit nach eine sehr reiche Ernte zu gewarten, je mehr es durch Ausbreitung jener Richtung den Anschein gewinne, als finden die gemein evangelischen Grundwahrheiten, über die in lutherischer und reformirter Kirche gar kein Streit seyn sollte, ihre Vertretung nur noch

bei der Union, oder als gäbe man außerhalb der Union die Hoffnung auf, die Confeſſionen in ihrer reinen, alten, dem Katholicismus wie dem Unglauben, der Hierarchie wie der Anarchie abſagenden Form erhalten zu können.

Aber den Lutheranern, die ſo urtheilen möchten, — und deren iſt, denke ich, eine nicht kleine Zahl, — möchte ich zurufen, ſich das Buch doppelt empfohlen ſeyn zu laſſen, weil es ſich vornehmlich mit Fragen beſchäftigt, die gerade jetzt wichtiger für die Confeſſion ſind, als für die Union, mit Binnenfragen, die für jede der evangeliſchen Confeſſionskirchen von der höchſten Bedeutung wären, auch wenn es keine Mehrheit der Confeſſionen und keine Union gäbe. Denn zwar für die Union iſt das Buch geſchrieben, aber ſo, daß es von der Union hinlenkt zu gemein evangeliſchen Geſichtspuncten, zu den tieferen, jetzt erſt wieder ſich enthüllenden Fragen, welche für die Union nur Vorfragen, aber für die Landeskirchen, die reine Confeſſionskirchen ſind und bleiben wollen, jetzt gerade Lebensfragen geworden ſind. Denn den Lutheranern namentlich, die es bleiben wollen, will immer zudringlicher durch die Macht der raſch ſich vollbringenden Entwickelung der Dinge ſich als allein möglich die Alternative vorlegen: entweder Union, aber dann auch Aufgebung der confeſſionellen Eigenthümlichkeit, oder Selbſtbehauptung der Confeſſion, aber dann auch, — zur Sicherung derſelben gegen jede möglichen Anſätze zur Union, — Zuſätze, die die göttliche Autorität der Tradition und Kirche als Kitt einmiſchen und ein Neualtes herſtellen ſollen. Dieſem kirchenzerſtörenden Dilemma, deſſen verwüſtende Kraft, wie geſagt, am meiſten die bisherigen alten Confeſſionskirchen träfe und ſie mit Sprengung und Spaltung bedrohen müßte, ſtellt Herrn D. Müller's Buch, zunächſt den Confeſſionskirchen zu Gute, eine dritte, wohlbegründete Möglichkeit entgegen, welche allein im Stande iſt, die bisherigen Confeſſionskirchen in geſundem Leben und Gedeihen zu erhalten und in den Streit der Zeit eine chriſtliche Ver-

ſtändigung zu bringen, indem es erſtens zeigt, daß ſchon dem Gemein-Evangeliſchen genug Fülle und Kraft wie innere Wahrheit beiwohne, um jenem aus Verzweiflung ſtammenden experimentirenden Muthe zu wehren, der aus Unglauben an die Kraft und zuſammenhaltende Macht des Evangeliſchen, der Kirche ein neues, katholiſirendes Fundament ſubſtruiren will, entlehnt theils aus römiſchen Werkſtätten, theils aus dem Gebiete katholiſirend formirter Differenzlehren, indem es zweitens darthut, daß eine Verwendung der Differenzlehren für ſolchen katholiſirenden Unter- oder Neubau ihrem Weſen widerſtrebt, und drittens, daß das richtig erkannte evangeliſche Princip, das des Gemein-Evangeliſchen Lebenscentrum iſt, weit entfernt, einer Entwerthung der Sonderconfeſſionen zu bedürfen, vielmehr die alleinige Begründung ihres beiderſeitigen, wenn auch nicht ewigen und abſoluten, doch zeitlichen und relativen Rechtes enthalte. Und zwar, wie das immer der Lohn iſt, wenn man eine Sache in ihrem Schwerpunct ſehen und greifen gelernt hat, leiſtet er dieſes Alles ſo, daß aus derſelben Erkenntniß, die das Recht der confeſſionellen Eigenthümlichkeiten begründet, auch die innere Begrenzung dieſes Rechtes durch die wahre Idee der Katholicität hervorbricht, von welcher verlaſſen, die Confeſſionskirche von Stund' an zur Secte würde. Mit Einem Wort: der Herr Verfaſſer hat ſein Buch für die Union ſchreiben wollen und es ſo der Gunſt der Lutheraner erſt empfehlen zu müſſen geglaubt; aber es iſt in Wahrheit, ſo wie die Sachen liegen, mit noch größerem Danke, als von den Unirten, aufzunehmen von den Lutheranern oder Reformirten, welche in ihrem bisherigen Stand und Weſen bleiben und wachſen wollen, der Nothwendigkeit aber jenes Dilemma's, in das man dieſe Kirchen durch Kirchenprojecte und Schreckmittel treiben möchte, enthoben zu ſeyn verlangen. Er hat Beides zugleich leiſten können, weil er nicht einem abſtract uniformirenden oder deſpotiſchen, ſondern dem wahren, freieren und weiteren, den individuellen Beſonder-

heiten nicht feindſeligen, ſondern ſie — ſo weit ſie nicht mit Sünde und Irrthum verwachſen ſind — anerkennenden Einheitsbegriffe von der Kirche huldigt. Der Union ſelbſt iſt durch dieſe Unterſuchungen erſt mittelbar ein Dienſt geleiſtet. Da nämlich, wie wir ſpäter ſehen, ſein Unionsbegriff das Vorhandenſeyn der Confeſſionen vorausſetzt und er nicht von irgend welchem, ſey es auch chriſtlichen, a priori aus Union will, vielmehr eine aus dem innerſten, geſunden Kern der Sonderconfeſſionen aus erwachſende Einigung ihm allein Werth hat, ſo iſt freilich jeder wirkliche Fortſchritt der Confeſſionen auch eine Anbahnung der Union, und die Bewahrung und Klärung der Geſundheit confeſſionellen Lebens iſt die Bewahrung der lebendigen Möglichkeit der Union; aber was die Wirklichkeit anlangt, ſo iſt die chriſtliche Reinheit der Confeſſionen zunächſt deren eigenſter Gewinn.

So iſt nach meiner Ueberzeugung vorliegende Schrift anzuſehen und zu begrüßen, namentlich auch Seitens der preußiſchen und nicht-preußiſchen Lutheraner.

Schreiber dieſes glaubt, ein beſonderes Recht, um nicht zu ſagen eine Pflicht, zu haben, über dieſes Werk, zu welchem die verſchiedenen Parteien ihre Stellung einzunehmen das Bedürfniß zeigen, ſich gleichfalls auszuſprechen, wie er auch von ehrenwertheſter Seite dazu aufgefordert iſt, gedenkt es aber ſo zu thun, daß er ſich vornehmlich der allgemeineren theologiſchen Erörterung dieſer Fragen zuwendet, alſo z. B. von Localfragen, wie die ſpecifiſch hannöverſchen, für dieſesmal abſieht. Das Land, das ich geiſtig und leiblich mein Vaterland nenne, auf dem Luther's Geiſt und der Segen der Reformation reichlich ruht und deſſen Kirche für pſeudolutheriſche Erſcheinungen ſtets ein beſonders geſchärftes Auge bewahrt hat, ſollte in den Kämpfen, die gegenwärtig das evangeliſche Norddeutſchland bewegen, um ſo mehr ſeine Stimme abgeben, je weniger es ſelbſt von ihnen ergriffen iſt, ſondern je mehr es ſich ſeines reformatoriſchen Beſitzes ohne falſches Pathos, aber auch ohne confeſſionelle Rang-

oder Streitsucht freuet und bedient, das Formen- und Formelngezänke haßt, dagegen dem Inhalte evangelisch-lutherischen Wesens sich in Leben und Wissenschaft mit altbewährter Kraft der Liebe zuwendet[a]). In dieser Hinsicht

a) Ich freue mich um so mehr, für dieses Urtheil mich auf D. Rudelbach (Zeitschr.f. luth. Theol. 1855. Heft 2.) beziehen zu dürfen, je mehr es bei Einigen zum angeblich lutherischen guten Ton zu gehören scheint, auf diese „edle Kirche", statt sie zu betrachten, leichtfertig und zum eignen Schaden als eine subjectivistische herabzusehen. Wenn allerdings die würtembergische Kirche gegen hierarchisches Wesen und ein magisch-sacramentales Kirchenthum mit Allem, was sich daran hängt, stets im bewußtesten Gegensatz gestanden hat, so ist dieses kraft ihres lutherischen Charakters geschehen, der ihr schon durch den reformatorischen Repräsentanten dieses Volkes, seinen Joh. Brentz, den Luther'n ähnlichsten wie besonders befreundeten Mann, ist aufgeprägt worden. Unter den Ersten hat die würtembergische Landeskirche sich durch treffliche, mustergebende „kirchliche Ordnungen" und Einrichtungen befestigt. Kraft ihres echt lutherischen Charakters hat sie einen Spener nicht als exotisches Gewächs ansehen, noch, wie z. B. Mecklenburg bis in die neueste Zeit, den Pietismus durch polizeiliche Strafgesetze verfolgen wollen, die weder zur Ehre Christi, noch zur Füllung verödeter Kirchen dienen. Dagegen hat sie, nachdem sie den Becher des alten Orthodoxismus bis zur Hefe ausgetrunken, den Segen, den Gott der lutherischen Kirche durch J. V. Andreä, durch Spener und ihm verwandte Männer, wie einen Joh. Albr. Bengel, Magn. Fr. Roos und viele Andere darbot, sich so angeeignet, daß früh, auch durch weise Gesetze, der Pietismus in innerem Lebenszusammenhang mit der Kirche erhalten, ja gewissermaßen ihr einverleibt wurde. Dort ist eine „Verschmelzung des Pietismus und der Orthodoxie", nach der man anderwärts sich sehnt, seit lange im Gange; dort ist, um mit D. Rudelbach zu reden, durch eine stattliche „Diadoche" trefflicher kirchlicher Männer eine ununterbrochene Entwickelung aus dem ursprünglichen lutherischen Lehrtypus hervor bis in die neuesten Zeiten (man denke an Männer wie die beiden sel. Hofacker und D. Schmid) im stetigen Fortgang geblieben. Dort ist, wenigstens im Großen und Ganzen, besonders glücklich auf dem Boden der Kirche das richtige Maß zwischen der Continuität und Festigkeit kirchlicher Ordnung und zwischen freier Bewegung in evangelischer Wissenschaft und evangelischem Leben gefunden, und so ist diese

möchte das Folgende nicht ſo aufgefaßt ſeyn, als traute ich mir zu, im Geiſte dieſer geſegneten Kirche in der fraglichen Angelegenheit, die auch ſie und ihr lutheriſches Recht ſehr nahe angeht, das Wort führen zu können oder zu dürfen, obſchon ich der weſentlichen Zuſtimmung vieler befreundeter und hochgeachteter Männer von dort für das, was ich zu ſagen habe, gewiß bin. Eine mehr als ſechzehnjährige Abweſenheit hat mir die genauere Verfolgung der dortigen inneren kirchlichen Entwickelung unmöglich gemacht, hat mich in mannichfaltige neue Verbindungen und Beziehungen zu anderen kirchlichen Gebieten gebracht, und in jedem derſelben habe ich ſo viel Eigenthümliches erkennen, achten und lieben gelernt, daß ich es nicht wagen kann, mich als einen Vertreter jener Kirche geben zu wollen. Aber für einen auffordernden Anfang möchten dieſe meine Worte gelten, auf daß bald ein Beſſerer als ich von dort die Feder ergreife und für die obſchwebenden Streitfragen den Beitrag darreiche, der von dort zur endlichen heilſamen Verſtändigung erwartet werden darf.

Es beſtimmt mich aber zur folgenden Veröffentlichung noch ein Weiteres. Meine Lebensführungen haben mir eine ſo vertraute Bekanntſchaft mit der reformirten Kirche eingetragen, wie ſich deren unter den jetzt lebenden Lutheranern, ſelbſt diejenigen nicht ausgenommen, die am meiſten über oder wider die Reformirten ſchreiben, nur Wenige erfreuen mögen. Das Reſultat einer längeren Reiſe nach dem Niederrhein, Holland, England, Schottland und ihrer reichen Eindrücke war zwar einerſeits, daß ich mit um ſo bewußterer Anhänglichkeit und mit um ſo ſichererer Freude in meiner Kirche ſtand, die reich iſt an heiligem Lied und Geſang, an inniger Myſtik, an einer Theologie voll tiefer und klarer

---

Kirche auch durch Gottes Gnade mehr als ſo viele andere von den Krankheiten verſchont geblieben, welche wir aus Retardationen und Reſtaurationen wie aus Ueberſtürzungen folgen ſehen.

Gedanken, an Liebe zu Wiſſenſchaft und Kunſt und an Intenſität perſönlichen Glaubenslebens; aber ich hatte auch von der Größe des Werkes Gottes an der reformirten Kirche und durch ſie, von deren eigenthümlichen Gaben und Vorzügen durch prüfende Anſchauung einen ſo tiefen Eindruck empfangen, daß es für mich eine Sünde wider den Geiſt Gottes, der in ihr wirkt, eine Verleugnung des Hauptes in ſeinen Gliedern wäre, wenn ich es nicht durch Wort und That bekennen wollte, daß auch die reformirte Schweſterkirche nicht eine „falſche Kirche“ a), ſondern ein wahres Glied der Kirche Chriſti iſt, daß wir kein Recht zur Selbſtüberhebung wider ſie (die ſich in ihr uns gegenüber weit ſeltener findet), wohl aber die Pflicht des Wetteifers mit ihr, der Achtung und Liebe gegen ſie haben. Das iſt mir Pflicht, nicht ſowohl gegen ſie, als gegen den gemeinſamen Herrn, der die beiden Confeſſionen einander zum Segen und Austauſch geſetzt hat in brüderlicher Gemeinſchaft. Dieſer Standpunct iſt mir auch trotz meiner Vorliebe für die lutheriſche Lehre durch meine weiteren Studien und Lebenserfahrungen nur befeſtigt worden, und mit Freuden bin ich Genoſſe des Werkes geweſen, das die Güter und Vorzüge beider Confeſſionen zum Gemeinbeſitz des Leibes Chriſti (1 Kor. 3, 22. 23.), wenn auch nur auf dem ſtilleren und langſameren Wege innerer Selbſtentfaltung und individueller Aneignung, zu machen beſtimmt und wofür die Zeit und die ſittliche Pflicht da beſonders vorhanden iſt, wo die beiden evangeliſchen Confeſſionen auch äußerlich ſich beſonders nahe gerückt ſind. Wer ſo wie ich geführt, wem dadurch ſo vieles zur Sache Gehörige gezeigt iſt, was zum Frieden dienen kann, der darf in dieſer Zeit neuen bitteren Streites nicht zurückhalten. Und um ſo willkommener iſt mir die Gelegenheit, mich

a) Wie der Oberkirchenrath Klieſoth, der Deputirte ſeines Fürſten und Herrn bei den eiſenacher Conferenzen, ſie noch in dieſem Jahre wiederholt nennt.

offen über dieſe Frage auszuſprechen, da die Schmach, von der jetzt zum Theil nicht etwa bloß Fehler und Verkehrtheiten im Unionswerk, ſondern dieſes ſelbſt und überhaupt jede reale Gemeinſchaft mit der reformirten und unirten Kirche heimgeſucht wird, als eine Schmach Chriſti nicht geflohen, ſondern fröhlich mitgetragen ſeyn will. Der Eifer für das „Bekenntniß" der Kirche iſt eine ſchöne Sache, und ich hoffe, wenn Stellungen wiederkehren ſollten, wo es wieder gälte und nicht ſo leicht wäre, zu „bekennen", wie es jetzt iſt, auch wieder mit Gottes Hülfe unter den offenen und freien Bekennern des chriſtlichen Glaubens erfunden zu werden, wie ich mir auch bewußt bin, mit derſelben Wahrheit bekennen zu können, wie Manche, die jetzt dafür gelten, es im „Bekennen" weit gebracht zu haben. Aber ich weiß auch, man kann ſich geiſtlich krank, ja zu Tode bekennen, und ſehe in der Bekenntnißſucht da, wo das Bekennen weder gefährlich iſt, noch Andern zum Frommen, ſondern mehr der Aufblähung dient, ich ſehe in dem Schwulſt der panegyriſchen Reden, die ſich damit zu verbinden pflegen, nichts Anderes als einen Schein von Lebensfülle, als eine geiſtliche Waſſerſucht. Dagegen ſehe ich die Zeit kommen, wo es gilt, allerdings auch wieder Zeugniß und Bekenntniß abzulegen, aber für die wahre Art des Bekennens, damit wir nicht über moderner „Bekenntnißtreue" in Selbſttäuſchungen der gefährlichſten Art gerathen, um die Glaubenstreue, um die Hoffnung und um die Liebe uns bringen. Wie aber das Chriſtenthum ein Ganzes iſt, ſo iſt es ſein Inhalt und ſein Weſen, wodurch auch die rechte Art des Bekennens beſtimmt und hervorgerufen wird, ſo daß die falſche Art des Bekennens, ſobald ſie grundſätzlich ſich geltend macht, nothwendig auch auf eine falſche Auffaſſung des Bekenntnißinhaltes und auf eine dieſem ſelbſt drohende Gefahr zurückweiſt. Dieſe Gefahr iſt der Rückfall auf die geſetzliche Stufe, die Verwandlung des Glaubens wie des Bekennens in ein Geſetzes-

werk, ganz ähnlich wie bei den galatischen Christen, nur mit dem Unterschiede, daß die Gesetzeswerke, welche zu einer vermeintlich noch höheren Vollkommenheit führen sollten als die Glaubensgerechtigkeit, jetzt dogmatische Verstandeswerke sind, dort aber Willensleistungen waren, sowie daß die galatischen Judaisten für die Werke, deren allgemeine Verbindlichkeit sie forderten, sich auf göttliche Gebote und Ordnungen berufen konnten, während die Verstandeswerke, die der moderne Judaismus der evangelischen Christenheit nicht etwa empfiehlt, sondern als ein verbindliches Joch auf der Jünger Hälse auflegen will, an Stelle der göttlichen Satzung die kirchliche setzen, und man durch solche Steigerung der Kirche zu göttlicher Autorität für jene Verstandeswerke auch noch zum Princip der Vergötterung von Menschlichem, also zu Paganischem, zurückgreift. Nicht den Inhalt jener galatischen Gesetzeswerke an sich hat Paulus verworfen (gleich wie es auch jetzt nicht und noch weniger sich um Verwerfung des Inhaltes handelt), vielmehr hat er selbst den Timotheus zu beschneiden für christlich sittlich erachtet, sondern die Form, die behauptete allgemeine Verbindlichkeit von Solchem, dem an sich solche gesetzliche Verbindlichkeit und Nothwendigkeit nicht zukommt, hat Paulus als so unvereinbar mit der Reinheit des evangelischen Glaubensprincips selbst und als so gefährlich für diejenigen, die schon im Glauben stehen, erkannt, daß er dagegen mit der ganzen Kraft seines apostolischen Feuereifers und seiner Liebe auftrat, die als ewiges Muster vorleuchten für die wahre Art des Bekennens und Glaubens.

Was dem Buche des Herrn D. Müller seine besondere Wirksamkeit sichert, das ist der Ton und die helle Sprache des evangelischen Gewissens, in welcher es redet zu den Gewissen. Es ist lange genug ein unnützes Spiel getrieben worden mit den schönen, aber für sich doch nur formalen und inhaltsleeren Worten: „Einheit", „Freiheit" u. dgl. — Es hat eine schäumende, kraftlose Begeisterung

gegeben für Einheit der Kirche, der Kirchen, die nur die Kleinigkeit vergeſſen hat, anzugeben, worin die Kirche Eines ſeyn ſoll, und die nicht zu wiſſen ſchien, daß die Kirche von ihrem Inhalte lebt, von den Lebenswahrheiten des Evangeliums, daß ſie aber, wenn ſie dieſen Beſitz aufgibt, der ihr allein das Gepräge einer ſelbſtändigen ſittlichen Gemeinſchaft gibt, gar kein Recht mehr hat, neben der allgemein menſchlichen Gemeinſchaft des Staates eine beſondere ſeyn zu wollen. Und ganz ebenſo verhielt es ſich mit dem Begriffe der Freiheit. Wenn man die proteſtantiſche Kirche als die freie mit Recht bezeichnet, ſo wurde dieſes nur zu häufig ſo genommen, daß das Sittlich- und Religiös-Nothwendige damit frei gegeben oder in Frage zu ſtellen ſey, ſtatt es als die ächte Wurzel des Freien zu erkennen. Bei ſolcher Verkehrung ſtand die proteſtantiſche Freiheit, wie dort die Einheit, unbegründet wie unbegrenzt in der Luft und dem willkürlichſten Experimentiren waren die Thore aufgethan. Da hatten auch die Gegner der kirchlichen Einheit und Freiheit überhaupt den Schein für ſich, daß ſie allein den evangeliſchen Glaubensgehalt und das religiös Nothwendige verträten; es mußte ſich das evangeliſche Gewiſſen, das durch Gott und Gottes Wort gebunden iſt, gegen jene Theorien einer leeren oder nur durch Willkür zu erfüllenden Einheit und Freiheit erklären. Das iſt denn auch geſchehen. Aber in Folge eines nur zu natürlichen Rückſchlages kam es, daß man nach Ueberwindung dieſer Gegnerſchaft ſehr häufig gänzlich auf die andere Seite trat, wozu ſich die Anfänge allerdings auch ſchon während dieſes Kampfes in der Art ſeiner Führung ankündigten. Weil es ja wahr iſt, daß der poſitive Glaubensgehalt auch etwas Ausſchließendes haben muß gegen ſein Gegentheil — denn „was nichts ausſchließt, ſchließt auch nichts ein", d. h. iſt Nichts, ſo meinte man um ſo ſicherer der Wahrheit mächtig zu ſeyn, je mehr man, im Gegenſatz gegen jene formale Einheit, einer ebenſo formalen und

uniformen Betonung des Sonderthümlichen, der confessionellen Exclusivität, sich beflisse. Daß aber die christliche Wahrheit, so weit sie Gemeinbesitz ist, auch einigende Kraft habe, ließ man immer mehr außer Augen. So lange nun, als diese Exclusivität bei ihrer Zurückweisung der Katholicität nur gewissen ästhetischen Gebilden einer schwärmerischen Phantasie entgegenstand, so lange sie ferner nur als die „allzu getreue" betrachtet wurde, so lange konnte sie sich mit dem gerechten Troste beruhigen, daß man keine Tugend übertreiben kann, und die Demuth nahm da leicht die Richtung, sich immer mehr in solcher „Treue" zu überbieten. Und ganz ebenso hat sich der Gegensatz gegen die Freiheit, die Willkür ist, unversehens in die Gestalt geworfen, sich für desto conservativer zu halten, je gleichgültiger, ja feindlicher man sich selbst gegen die Idee der sauer errungenen evangelischen Freiheit anließ, welche doch im Processe evangelischer Heilsaneignung und ihres Fortschreitens ebenso unerläßlich ist, wie die Seite der Objectivität und Nothwendigkeit. So geschah es, daß man ein buchstäbliches Wesen als die Probe der Innigkeit, Kraft, Reinheit evangelischen Glaubens nahm, kirchenrechtliche Diatriben, juristische Versteinerungstheorien über das Symbol für die beste Theologie, für die wahre Leuchte der Exegese und Dogmatik pries und sich unversehens mitten im katholischen Traditionsprincip befand, das unwiderstehlich seine Wirkungen äußerte und seine Opfer forderte. Nicht wenig wurde diese Richtung dadurch gestärkt, daß man häufig, z. B. an Kirchentagen, sie als die „glaubensstarke" gelten ließ und nur Nachsicht oder Geduld von ihr gegen die „Schwachen" forderte (die freilich die christliche Stärke überall schuldig ist und übt, die aber hier nur selten und momentan geübt wurde). Das Fragezeichen, das gegen solche Anwendung des paulinischen „Stark" und „Schwach" sich von Paulus her ergibt, sollte aber bald seine klare Antwort finden. Denn worin enthüllt sich das Wesen dieser vermeintlichen

Glaubensſtärke mehr als darin, daß ſie ſogar ſehr geneigt iſt, das innere geiſtige Wachsthum durch mechaniſche Mittel zu beſchleunigen, überhaupt zu ſehr äußeren Stützen des Kirchenrechtes und der kirchlichen Ordnungen das Heil der Kirche anvertraut, eben damit Fleiſch zu ihrem Arme macht? So wohlgemeint ihre kirchlichen Entwürfe ſeyn mögen, vermiſcht, wie ſie ſind, mit dem Sauerteig vorevangeliſcher Stufen, können ſie die Bedürfniſſe des evangeliſchen Volkes nicht befriedigen, und Bücher wie das vorliegende ſind geeignet, das richtige Urtheil über ſie feſtzuſtellen. Denn diejenige evangeliſche Einheit und Freiheit, die dieſes Buch vertritt, will es nicht bittweiſe als Vergunſt oder Ausnahme trotz der Wahrheit, als dürfte dieſe nicht in aller Kraft und Reinheit geltend gemacht werden, ſondern kraft der ganzen und vollen Wahrheit. Nicht aus einer Glaubens- oder Bekenntnißlaxität entſpringen dem Herrn Verfaſſer ſeine Grundſätze in Beziehung auf Einheit und Freiheit (das beweiſt ſchon der Reichthum des von ihm aufgeſtellten Conſenſus, das beweiſt auch in Beziehung auf die Differenzlehren der ganze theologiſche Standpunct des Verfaſſers, der nicht ein Vacuum an ihre Stelle ſetzt, ſondern ſich überall poſitiv, ſey es auch Fortbildung ſuchend, entſcheidet), ſondern aus evangeliſcher Bekenntnißſtrenge und Reinheit, und wer das Buch aufmerkſam lieſt, dem muß die Ueberzeugung ſich aufdrängen, daß jene der evangeliſchen Einheit und Freiheit überhaupt feindliche Richtung nicht durch die heilige Schrift, nicht durch das evangeliſche Bekenntniß legitimirt iſt, ſondern in letzter Beziehung nur durch dieſubjectiviſtiſche Willkür. Sie ſelbſt zwar tadelt an ihrem Gegenextrem, dem Rationalismus, dieſe ſubjectiviſtiſche Willkür unabläſſig, aber nur um in nicht eben gründlicherer Weiſe das eigentliche Problem zu umgehen, ja um nur weſentlich daſſelbe zu thun, was jener Gegner, ſich eigenmächtig Autoritäten zu ſchaffen, der wahren und alleinigen Autorität aber, die für Selbſtbewunderung und Trägheit, für

Glaubensherrschaft und Menschenknechtschaft keine Stelle läßt (ich meine die Autorität und Macht der göttlichen Lebenswahrheiten des Evangeliums, wie sie z. B. Luther in seinem Büchlein von der Freiheit eines Christenmenschen aussprach), sich zu entziehen. Allein Beelzebub wird nicht durch Beelzebub ausgetrieben; der Afterglaube ist nicht das Heilmittel des Unglaubens, sondern dieser ist dem Princip nach in jenem enthalten. Das ist die eigenthümliche Kraft dieses Buches, daß es der genannten Richtung nicht entgegenhält: sie sey zu treu, zu strenggläubig, zu gewissenhaft, sondern, an ihr evangeliches Gewissen sich wendend, zeigt, daß sie das Alles nicht genug sey.

Dadurch erst wird die Fronte richtig formirt, dadurch aber auch die Krisis des Kampfes genähert, über dessen endliches Resultat man jedenfalls nicht zweifelhaft seyn kann, wenn gleich die Zeit des Sieges der evangelischen Wahrheit davon abhängen wird, mit welcher Kraft ihre Vertreter aus der Fülle des Evangeliums und aus nichts Anderem gegen dessen drohende Verdunkelungen schöpfen werden. Aus der bloßen Defensive ist in Kraft des Evangeliums von dem Herrn Verfasser zum Angriff übergegangen. Die Gegnerschaft wird in ihrem vollen Rechte anerkannt, so weit ihr ein solches durch den Inhalt beiwohnt, den sie noch festhalten will; aber durch diesen Inhalt selbst wird sie überwunden, der Untreue gegen die Sache, die sie vertheidigt, und ihres wesentlichen Zusammenhanges mit dem Subjectivismus überführt, den sie auf Tod und Leben zu bekämpfen meint und dem sie doch selbst huldigt, indem sie allerlei Theorien aussinnt, um der Autorität des lebendigen Herrn der Kirche, seines Wortes und Geistes eine menschliche zu substituiren nach eigener Wahl, die Kirche, die weder in sich selbst Kraft und Recht zu solcher Stellung hat, noch von dem Herrn der Kirche sie empfing. Doch dieses wird unten genauer zu besprechen seyn. Wir wenden uns zum Inhalt des Buches selbst, nachdem wir noch einige

Vorbemerkungen, beſonders ein Wort über die Bedeutung der Fragen, die es behandelt, für den jetzigen Moment bemerkt haben.

Luther ſchrieb an Bucer im J. 1531 (De Wette 4, 217.): „Ich wünſche, daß dieſer unſer Zwieſpalt beigelegt werde, ſollte ich auch mein Leben dreimal darum geben, weil ich geſehen habe, wie nothwendig uns Eure Gemeinſchaft ſey, wie viel Ungelegenheit dieſe Uneinigkeit dem Evangelio gebracht hat und noch bringt, ſo daß ich überzeugt bin, alle Pforten der Hölle, das ganze Papſtthum, der Türke, die ganze Welt, das Fleiſch, und was es ſonſt Böſes gibt, hätte ſo viel dem Evangelio nicht ſchaden können, wenn wir einig geblieben wären." Was Luther damals als bittere Frucht der Zwietracht ſchmerzlich beklagte, das ſtellt ſich ſpürbar genug auch in unſern Tagen vor Augen, nur mit dem tragiſchen Unterſchied in Beziehung auf den Anlaß, daß die heutige neue Zwietracht über dem Bemühen entbrennt, die alte Zwietracht zu ſtillen. In Beziehung auf den Erfolg aber iſt der Unterſchied, daß, während im ſechzehnten Jahrhundert die frühe Zwietracht der Evangeliſchen das Schreckbild wurde, das die römiſche Kirche rettete, das die Klarheit der h. Schrift ohne die Tradition verdächtigte, eine zuſammenhaltende Autorität der Schrifterklärung empfahl und eine endloſe Willkür der Subjectivität in Ausſicht ſtellte, jetzt die zum Eriſapfel gewordene Unionsfrage zum Anlaßhat werden müſſen, der die deutſche evangeliſche Kirche, namentlich in ihrem urſprünglich oder noch lutheriſchen Theile, mit Gefahren zu bedrohen, Lähmung und Unſegen aber bereits in die nöthigſten, heiligſten Werke der Kirche hineinträgt. Dieſe hatten noch vor wenigen Jahren kraft eines hohen Aufſchwunges und des ſeltenſten, erfreulichſten Zuſammenwirkens der regierenden, klerikaliſchen und wiſſenſchaftlichen Kräfte aufs ſchönſte zu gedeihen und durch jene freie Harmonie bereits die Maſſe des evangeliſchen Volkes zu ergreifen begonnen. Es ſey nur

beispielsweise an die Werke der innern und der äußern Mission erinnert, oder an die fast überall, zumal in Preußen im Gang gewesene, aber durch die Unionswirren in Stockung gekommene Reform der Kirche in Verfassung, Liturgie u. s. w. Jetzt fällt ohne Unterlaß ein sengender Mehlthau auf die neu ergrünenden Pflanzungen des kirchlichen Lebens und ist im Begriff, einen Zustand herbeizuführen, der zu den traurigsten Betrachtungen Anlaß gibt. Die von jenen vereinten kirchlichen Kräften in Eintracht angegriffene und schon vielfach sich gefangen gebende Welt in und außer der evangelischen Kirche hat an dem neuen Ausbruch der Zwietracht einen Bundesgenossen gewonnen, wie sie ihn besser sich nicht hätte wünschen können, der ihr Entsatz zu bringen verspricht. Sie athmet wieder freier und leichter auf. Und während die Einen schadenfroh sich an dieser Zwietracht weiden, werden besser Gesinnte irre. Während der Streit, zumal bei der unheiligen Art, wie er schon wieder zum Theil geführt wird, beide Theile und ihren Wahrheitsbesitz verdächtigt, wissen viele redlich suchende Seelen nicht mehr, an was sie sich halten sollen. Nicht minder schädlich zeigen sich die gegenwärtigen Zerwürfnisse für die theologische Wissenschaft. Ich will nicht reden von den zahllosen Fälschungen der Geschichte, die der Zank über die Union hervorgerufen hat, über den Schwall schlechter Machwerke, welchen besonders der Haß gegen die Union ihre Entstehung gab. Aber die ernste, exegetische, dogmatische, ethische Forschung hat offenbar eine ungeheure Einbuße erlitten, indem der Streit über Union und Confession gar zu verlockend auch für die sterilsten Geister war, sich in formalem, leeren Gerede kirchenrechtlicher Art zu ergehen. Auf das sorgfältigste pflegt dabei die Frage nach dem Inhalte der Wahrheit und ihrer Begründung umgangen, um so eifriger dagegen erörtert zu werden, was Rechtens sey. Eine theologisirende Jurisprudenz hat sich mit juristischer Theologie verbunden, um den evangelischen Glaubensweg zu

verlegen, den Wahrheitstrieb zu vergiften und ſchwachen Geiſtern oder Charakteren den Wahn beizubringen, daß man der Wahrheit anders als in freier, lebendiger Aneignung mächtig werden könne. Und welche Aengſtlichkeiten und Engbrüſtigkeiten ſtellen ſich alsbald ſelbſt bei Beſſeren ein, wenn ſie einmal dem modernen Cultus des formellen Kirchenrechts ſtatt der friſchen Glaubenskraft Luther's vertrauen. Man ſieht zwar die Auguſtana als eine Sonne am Firmamente des kirchlichen Himmels an und ſagt, daß ſie für die ganze abendländiſche Chriſtenheit verfaßt ſey, doch gönnt man ihr nicht, ihre Strahlen zu verſenden, wohin ſie dringen kann, noch den Menſchen die es wollen ſich an ihr zu freuen; denn durch eine zu allgemeine Freude an ihr, auch Solcher, die einige Flecken an ihr zu ſehen glauben oder die nicht alles Sonnenlicht in ihr finden, fürchtet man eine Einbuße an dem „Eigenthumsrecht" an dieſe Sonne und an dem Werthe derſelben zu erleiden[a]). Und nicht bloß auf den Geiſt lutheriſcher Theologie wirken dieſe Streitigkeiten lähmend und verengend, ſondern auch vielfach auf die Reformirten und Unirten. Auch die Union ſchützt in dieſem Streit nicht vor Gedanken liebloſer, kleingläubiger Separation von den ſtrenger Confeſſionellen, vor Verachtung des ihnen Verliehenen, vor Ungerechtigkeiten in der Beurtheilung. O, unſerer ganzen kirchlichen Gegenwart gilt das Wort der Schrift: Habt ihr aber bittern Neid und Zank in euerem Herzen, ſo rühmet euch nicht und lüget nicht wider die Wahrheit; denn das iſt nicht die Weisheit, die von oben herab kommt, ſondern irdiſch, menſchlich und teufliſch. Denn wo Neid und Zank iſt, da iſt Unordnung und eitel böſes Ding. Die Weisheit aber von oben her

---

[a]) Ich glaube um ſo mehr zu dieſer Bemerkung berechtigt zu ſeyn, als auch ich, wenn gleich aus andern Gründen, beharrlich widerrathen habe, den hier berührten Antrag an den berliner Kirchentag zu bringen.

iſt aufs erſte keuſch, darnach friedſam, gelinde, läſſet ihr ſagen, voll Barmherzigkeit und guter Früchte, unparteiiſch, ohne Heuchelei (Jak. 3. 14—17.)

Eines werde noch erwähnt, was mit jener formellen Richtung, die die confeſſionellen Verhandlungen genommen haben, eng zuſammenhängt. Wir gehören nicht zu denen, welche einen redlichen, ernſten Kampf der Geiſter nicht für heilſam und nothwendig erachteten; aber der Kampf ſoll für die Verſtändigung, für den Sieg der Wahrheit und nicht einer menſchlichen Parthei, und eben daher in Liebe geführt werden. Wenn nun aber einerſeits das Feſthalten am lutheriſchen Typus nur aus Eigenſinn, Engherzigkeit, oder Beſchränktheit abgeleitet und ein aprioriſches einheitliches Kirchenideal der Wirklichkeit entgegengehalten wird ohne zu zeigen, *wie* in dieſer und aus ihr hervor die Kirche ihrer Vollendung entgegengehen müſſe; wenn auf der andern Seite lutheriſcherſeits den Reformirten und Unirten nur Worte entgegengeworfen werden wie die: die Lutherkirche(!) iſt die Brunnenſtube der Wahrheit, Lutherthum iſt Union, die lutheriſche Kirche iſt die Kirche *der* ſchriftmäßigen Wahrheit, ſie iſt die Kirche der Zukunft, die wahre katholiſche Kirche u. ſ. w., ja wenn ſelbſt Theologen ſich gewöhnen, in theologiſchen Zeitſchriften nur Variationen über ſolche Phraſen zu geben, die eigentlich nur beſagen, daß man einen ſachlichen Streit nicht will, ſo iſt das zugleich gegen die Liebe und gegen die Wahrheit. Denn kein Glied hat ein Recht, zum andern zu ſagen; ich bedarf dein nicht; denn ſo alle Glieder Ein Glied wären, wo bliebe da der Leib? (1 Kor. 12, 19.) wo bliebe da das apoſtoliſche *μεριμνᾷν* der *μέλη* für einander (V. 25.)? Solches Thun iſt ein Verläugnen der Wahrheit durch die falſche Art ihres Bekennens. Sieht man denn nicht lutheriſcherſeits, daß man durch ſolche Art des Streitens, die kaum in der römiſchen Kirche üblich iſt, die lutheriſche Wahrheit verdächtigt als eine ſolche, die nicht antreibe, den Bruder zu

gewinnen, ſtatt abzuſtoßen, als eine ſolche, die am beſten nur durch Verſicherungen von ihrer Vortrefflichkeit, zu denen es keiner Theologie bedarf, vertheidigt oder begründet werde? Wenn man die beſten Waffen verroſten läßt, indem man damit ſich nicht zu thun macht, die Schätze lutheriſcher Wahrheit auszulegen, um ihrer Macht die Ehre der Eroberungen zu gönnen, — wenn man vergißt, daß das Reich Gottes nicht ſtehet in Reden, am wenigſten in ſelbſtzufriedenem und liebloſem, ſondern in der Kraft, iſt das Treue gegen die Wahrheit? Iſt dieſe lebendig in uns und hat ſie uns ihren Segen zu koſten gegeben, ſo wird ſie uns auch auf die beſten Wege denken machen, ſie den Brüdern, die ſie nicht haben, zugänglich zu machen: und das geſchieht am ſicherſten einerſeits durch eine Empfehlung, die nicht bloß unſere Empfehlung, um nicht zu ſagen Selbſtlob, ſondern vielmehr Selbſtempfehlung der Wahrheit durch ihren Inhalt und ihre eingeborne Macht iſt, andrerſeits durch Anknüpfung an das, was auch dem Bruder feſtſteht, und durch den Nachweis, der doch muß zu leiſten ſeyn, daß, was z. B. die lutheriſche Kirche von beſonderem Wahrheitsbeſitz hat, anzunehmen ſey weil es ſich mit Nothwendigkeit aus dem Evangelium und dem evangeliſchen Glauben, wenn er nur ſich entfaltet, ergebe, während es keinerlei Verbindlichkeit geben könnte, an Lutheriſchem feſtzuhalten, wenn es ſich nicht als evangeliſch auszuweiſen vermöchte.

Da es ſonach, wenn die Verhandlung über dieſe Fragen nicht idiotenhaft, ſondern in theologiſcher Art und Kraft geführt werden ſoll, vor Allem darauf ankommen muß, daß jeder der ſtreitenden Theile ſich in den ganzen Standpunct des andern verſetze und von dem beiden Gemeinſamen ausgehe, mit welchem ja beide Theile ihr Eigenthümliches in einer nicht bloß zufälligen Verbindung denken wollen, ſo iſt keine würdige und ſittliche Fortführung des Kampfes theologiſch möglich, geſchweige denn ein gewinnbringender Friede, wenn nicht vor Allem feſtſteht und gegenwärtig

bleibt, wie weit bereits der Conſenſus reiche. Mit dieſem beſchäftigt ſich das vorliegende Buch auf das eingehendſte.

Die Formirung oder vielmehr die Zuſammenſtellung des Conſenſus muß als eine Arbeit bezeichnet werden, welche den Lutheriſchen und Reformirten, wie den auf dem bloßen Conſenſus ſtehenden Unirten als wiſſenſchaftliche Pflicht doppelt jetzt obliegt. Eine irgend gemeingültige Aufſtellung deſſelben wird auch nur dadurch zu erzielen ſeyn, daß der Conſenſus gleichſam ſeine Rechnungsprobe durch die Identität des Reſultates von den verſchiedenen Seiten aus gewinnt. So bildet er dann für die noch übrigen Kämpfe der Evangeliſchen unter ſich die lichte Grenze, die Baſis des vertrauenden, brüderlichen Verkehrs, die Grundlage (wie das Völkerrecht für internationale Verhältniſſe) für die interconfeſſionelle Sittlichkeit in Gerechtigkeit und Liebe. Es ſteht damit nicht im Geringſten im Widerſpruch, daß neben der Darlegung des Conſenſus auch vollſtändige Darlegung des Diſſenſus einhergehe, wie ſie von Schweizer und Schneckenburger begonnen iſt. Im Gegentheil dadurch erſt ſtellt ſich die noch übrige Aufgabe feſt und erhält der Conſenſus ſeine volle theoretiſche und praktiſche Bedeutung, wobei freilich auszubedingen ſeyn wird, daß nicht, wie von Schneckenburger geſchieht, der Blick faſt gänzlich auf die mittlere Zeit, die des ſiebzehnten Jahrhunderts, beſchränkt werde, wo die Kluft allerdings am weiteſten offen ſtand. Sondern will man einmal über die reformatoriſche Zeit und deren ſymboliſche Feſtſetzungen hinausgehen (die unter allen Umſtänden die Baſis bilden, welche aber Schneckenburger's Arbeiten ſo gut wie ignoriren), ſo muß mit gleichem Recht auch die ſpätere und die neuere Lehrentwickelung vernommen werden, durch welche ſo Vieles, was im ſiebzehnten Jahrhundert, weit über die Symbole hinaus, zum ausſchließenden Gegenſatz verhärtete, wieder erweicht und flüſſig gemacht wurde. Sagt man, der

neueren Entwickelung der evangeliſchen Confeſſionen fehle es, auch wo ihre Reſultate praktiſches Gemeingut geworden ſind, an der formellen kirchlichen Anerkennung: ſo iſt die Gegenfrage erlaubt, ob denn die Dogmatik des ſiebzehnten Jahrhunderts in beiden Confeſſionen dieſe formelle Sanction für ſich habe, ja ob ſie mit der Kirchenlehre und ihrer Conſequenz unmittelbar identiſch zu ſetzen ſey, und ob ein Kundiger in Abrede ſtellen könne, daß des Individuellen, ja Heterogenen gar Manches ſich eingemiſcht habe? Ob nicht durch die melanchthoniſche Richtung einerſeits (die ſchon im ſiebzehnten Jahrhundert wieder auflebte und ſeitdem innerhalb der lutheriſchen Kirche, trotz den Verſuchen und Entwürfen dawider, berechtigt geblieben iſt), durch die Wittenberger und die ihnen Zugehörigen andererſeits ſich eine Differentiirung innerhalb des Lehrbegriffs der lutheriſchen Kirche ſelbſt aufthat, welche auch den ſogenannten Orthodoxen durch ihre Schuld den Anſpruch nimmt, allein und ganz für die reine und unbefangene Fortſetzung der alten lutheriſchen Kirche, wie ſie im ſechzehnten Jahrhundert war, zu gelten. Und wenn ſo unleugbar die Wittenberger das Siegel einer, wenn auch großen Partei innerhalb der lutheriſchen Kirche an ſich tragen (daher Schmid nicht wohl that, in ſeiner Geſchichte der lutheriſchen Dogmatiker dieſer Partei, die nur im Zuſammenhang mit den anderen berechtigt gebliebenen Parteien richtig gewürdigt wird, die Stellung des lutheriſchen Ganzen zu geben); wenn ſich bei ihnen die Einmiſchung fremder oder individueller Elemente, ja in ſehr wichtigen Puncten ein Abfall von dem reformatoriſchen Princip, alſo von der Continuität der Lehrentwickelung, nachweiſen läßt, der gerade an dieſen Puncten bei den Andern ſich nicht findet: ſo muß auf der anderen Seite in der Zeit nach dem ſiebzehnten Jahrhundert, ſo ſehr jetzt das Gegentheil üblich iſt, nicht ein bloßer Abfall von der Continuität des reformatoriſchen Princips geſehen werden, denn nie hat in der evangeliſchen Kirche nur der Unglaube

geherrſcht, ſondern es findet ſich in dieſer Zeit auch eine Wiederanknüpfung an gewiſſe im ſiebzehnten Jahrhundert verkümmerte oder vergeſſene reformatoriſche Grundſätze, eine Hervorkehrung gerade deſſen, was zu ihrem Schaden die Orthodoxie hatte fallen laſſen. In einem Spener, Pfaff, Buddeus, Rambach, Bengel u. A. iſt lutheriſches Blut, nicht bloß trotz deſſen, ſondern eben deßhalb mit, weil ſie vom Centrum der Reformation aus der unnatürlichen Erweiterung jener Kluft zwiſchen Lutheranern und Reformirten im ſiebzehnten Jahrhundert entgegengearbeitet und den Gegenſatz auf das richtige Maß zurückzuführen geſucht haben. —

Die lutheriſche Theologie bedarf es aber noch mehr als die reformirte, ſich an der Arbeit zu betheiligen, welche das Gemein-Evangeliſche in das Licht des Bewußtſeyns erhebt. Denn die reformirte Kirche, zumal die neuere, einer wiſſenſchaftlichen Tradition mehr entbehrende, hat gleichſam ſchon von Natur mehr die Richtung auf das Gemeinſame, wie die von ihr ſo oft ausgegangenen indifferentiirenden Unionsverſuche beweiſen; ſie iſt zu einer gewiſſen Unterſchätzung der Schärfe und Beſtimmtheit des Dogma geneigt, ſo daß für ſie vielleicht beſonders die Beſchäftigung mit den Differenzen beider Confeſſionen (wie bei Schweizer und Schneckenburger) heilſam und zur Anregung des Lebenskräftigen in ihrer Individualität fruchtbar iſt. Dagegen die lutheriſche Kirche hat von Haus aus weit beſtimmter an ihrer Individualität feſtgehalten, ſie hat wie von Natur ein geſchärfteres Auge für die Lehrbeſtimmungen und die Differenzen von den anderen Confeſſionen. Für ſie alſo iſt es eine neue, gewinnverſprechende und zugleich ein ſittliches Gegengewicht bildende Arbeit, bis ins Einzelne die gemeinſamen Grundzüge, durch welche den Evangeliſchen im Unterſchied von allen Nicht-Evangeliſchen ein und derſelbe Familientypus aufgeprägt iſt, zu erforſchen und zu betrachten. Bildet doch dieſes Gemeinſame einen weſentlichen,

wenn gleich der Verkennung bei ihr mehr ausgeſetzten Theil ihres eigenen Selbſtbewußtſeyns. Hielte daher ihre vergleichende Confeſſionswiſſenſchaft dieſes Gemeinſame in der Latenz, während ſie nur das Differente zum Gegenſtand ihrer beſondern Aufmerkſamkeit machte, ſo wäre die nothwendige Folge eine Trübung jenes Selbſtbewußtſeyns und ein Zurückſinken zur Verleugnung der wahren Katholicität, wie ſie nur Secten verziehen werden kann. Denn das Weſen der Secte beſteht eben darin, ſtatt des harmoniſchen Ineinander des Gemeinſamen und Individuellen das letztere zur Oberherrſchaft zu bringen. Hierzu mahnt die lutheriſche Theologie auch ihr eigenthümlicher Vorzug, wonach ſie das reformatoriſche Princip in ſeinem Reichthum und ſeiner Selbſtändigkeit energiſcher und urſprünglicher als die Schweſterconfeſſion erfaßt hat. Uebt ſie ſich, diejenigen Seiten ihrer ſelbſt, welche in dem Gemein-Evangeliſchen ihren Ausdruck haben, nicht bloß als abrupte Einzelheiten zu denken, ſondern auch in ein klares Geſammtbild des evangeliſchen Familientypus dieſe gemeinſamen Züge zuſammenzuſchauen und ſo wahrhaft in ihren Zuſammenhängen zu erkennen (wovor leider ſonderbarerweiſe Manche eine Furcht zu haben ſcheinen, die doch nur berechtigt wäre, wenn wir Urſache zur Scheu hätten, nach allen Seiten unſer ſelbſt bewußt zu werden): dann erſt wird ihr auch das ſchärfere Bewußtſeyn über ihre wahre Eigenthümlichkeit aufgehen und neben einem nicht überflüſſigen Correctiv gegen Widerſprüche mit ihrem Weſen durch Uebertreibung des Sonderthümlichen hat ſie an dieſer Erkenntniß des evangeliſchen Familientypus die Möglichkeit, in das Reformirte mit Verſtändniß einzugehen, den Austauſch der Beiden geſchenkten Güter in individueller Aneignung zu beleben und ſo auch für die ihr anvertrauten Wahrheiten weiteren Boden zu gewinnen. Nicht minder liegt darin der Gewinn, daß mittelſt des gemein-evangeliſchen Conſenſus leichter gegenüber von den nicht-evangeli-

ſchen Confeſſionen die reine reformatoriſche Linie eingehalten werden kann.

Alle dieſe Gründe fordern die Arbeit des Conſenſus als weſentliche Ergänzung zu der gewöhnlichen Symbolik, bei welcher ſonſt namentlich für die reformirte Kirche nur auf die differenten Lehrpuncte geblickt zu werden pflegt. Eine gelungene Aufſtellung des Conſenſus hat in der angedeuteten Weiſe ihren wiſſenſchaftlichen und praktiſchen Werth, auch unabhängig davon, ob derſelbe förmlich zum ſymboliſchen Buch der Unirten gemacht werden ſoll oder kann. Im Gegentheil, dieſes möchten wir wenigſtens jetzt für mißlich halten. Die nicht negative, ſondern poſitive Union, die ſich auf die reformatoriſchen Bekenntniſſe in ihrer Zuſammenſtimmung ſtützt, bedarf zu ihrer Exiſtenz — darin geben wir Herrn D. Schenkel ganz Recht — keineswegs einer förmlichen Zuſammenſtellung des Conſenſus; was nicht different iſt, iſt ihr Gemeingut, dieſes Gemeinſame aber, wie die Differenzen nach den ſymboliſchen Schriften, zu kennen, iſt eine Forderung, die jede auch nur mäßige theologiſche Bildung leicht erfüllt, und die Confeſſionellen, die ſich anſtellen, beides nicht zu wiſſen, bekennen damit, kein klares theologiſches und kirchliches Selbſtbewußtſeyn zu haben[a]). — Nicht von dem Streite zu reden, der ſich an jede Art ſymboliſcher Codification ſo leicht anſchließt und die Trennungen mehrt, — es würde ein Conſenſus für den Zweck, ein ſymboliſches Buch zu ſeyn, zu viel und zu wenig enthalten. Zu viel, denn nicht Alles, worin beide Confeſſionen zuſammenſtimmen, hat gleiches oder ſolches Gewicht, daß ſeine Aufnahme in eine ſymbolartige Schrift hinreichend motivirt wäre: manche Puncte, worin beide Confeſſionen zuſammenſtimmen, haben eine minder große Bedeutung als die Differenzen in der Abendmahlslehre. Wem nun dieſe Differenzlehren in der Abendmahls-

a) Aehnlich ſpricht ſich übrigens auch Herr D. Müller aus S. 136 f.

lehre als obligatoriſch, ſey es in lutheriſcher oder reformirter Faſſung, nicht gelten, der kann wenigſtens nicht andere, weniger ins Gewicht fallende Puncte mit kirchlich verpflichtender Kraft formell ausſtatten wollen. Aber auch zu wenig: denn von einer förmlichen Bekenntnißbildung würden wir, wenn wir die Zeit dafür gekommen erachten könnten, mehr als nur Wiederholung des gemeinſam früher Bekannten erwarten; es haben ſich neue Gegenſätze aufgethan und neue ſchriftmäßige Reſultate, welche Fortbildungen des reformatoriſchen Princips ſind, hat die dreihundertjährige Arbeit gebracht. (Vergl. hierzu bei Herrn D. Müller ſelbſt S. 131. 132., beſonders S. 135.) Wozu noch kommt, daß ein Conſenſus unter den deutſchen Evangeliſchen, und aus deren Symbolen gezogen, doch nur einen kleineren Theil des reformirten Gebietes berückſichtigte und ganze anſehnliche Kirchen außer Augen ließe, mit denen die Deutſchreformirten und Reformirt-Unirten noch in alter Verbindung ſtehen. So gewiß nun eine wohlgerathene Conſenſusdarſtellung eine Vorarbeit für Weiteres ſeyn kann, ſo freuen wir uns doch zu ſehen, daß auch der Herr Verfaſſer die Exiſtenz und das Recht der Union gar nicht davon will abhängig wiſſen, ob ſie den Conſenſus in ein förmlich einzuführendes ſymboliſches Buch verfaſſe (S. 136 f.); fügte ſie ſich dieſer Forderung unſerer theologiſchen Juriſten, ſo gäbe ſie ein gut Theil ihres Rechtes auf. Berufen, wie ſie es iſt — wenn ſchon nicht ſie allein — der Geſetzlichkeit und dem Liberalismus auf evangeliſchem Boden Widerſtand zu leiſten (S. 135.), darf die poſitive Union, um den Neckereien wegen angeblicher Confeſſionsloſigkeit zu entgehen, ſich nicht von Anderen, ſondern allein von ihrem eigenen Weſen vorſchreiben laſſen, was ſie hier zu thun hat. Mit Recht nimmt daher auch der Conſenſus in dem Werke des Herrn Verfaſſers nicht etwa die Stellung ein, daß ſeine Formulirung darauf Anſpruch machte, gleichſam das ſymboliſche Buch für die Kirche der Union zu ſeyn. Dieſe Darlegung,

sagt er, sey nur Erforderniß für den vollständigeren Ausbau der Union, und um auch dem einfachsten Gemeindeglied Bescheid über deren Lehrgrundlage geben zu können (S. 138.), sowie zur Beseitigung der Zweifel an der Darstellbarkeit des Lehrconsensus. Und dieses Letztere ist ihm zunächst die Hauptsache. Denn vielmehr, gleichsam zu den alten Confessionskirchen hingewandt, will er einen Thatbestand, den beide nicht bestreiten können, weil er einen Theil ihrer selbst bildet, zur Anschauung bringen, um daraus ihre beiderseitigen Pflichten gegen einander abzuleiten.

Den Consensus treu und doch als ein innerlich zusammenhängendes Ganzes aufzustellen, muß auch möglich seyn. Wie es möglich ist, ein zusammenhängendes, treues Bild des Typus einer Nation im Unterschied von allen andern zu geben, so gut, ja noch leichter ist jenes möglich, zumal die Bekenntnisse vorliegen, in denen die Evangelischen ihr Selbstbewußtseyn ausgesprochen haben. Der evangelische Familientypus ist eine Realität, und erschienen dessen Züge nicht als eine Einheit, so wäre daran die Zeichnung, nicht das Original schuld. Dadurch ist keineswegs ausgeschlossen, daß auch die evangelischen Sondertypen zur Darstellung kommen. Aber wie das Griechische, Römische, Evangelische ohne das Gemein-Christliche, das sie einschließen, nicht begriffen wäre, so auch die evangelischen Sondertypen nicht ohne das Gemein-Evangelische, das sie in sich tragen, und ohne dieses fehlte ihnen selbst die innere Einheit, wie die Katholicität. Es ist daher eine wunderliche, den nothwendigen Sachverhalt geradezu auf den Kopf stellende Rede, die da a priori vermuthet, die Aufstellung des Gemein-Evangelischen (des Consensus) werde nur als ein Flickwerk und Cento erscheinen können, — als ob erst durch das Individuelle das Christenthum seine Einheit gewänne. Im Gegentheil ist evident, daß die beiden evangelischen Confessionen, zumal in Deutschland, weit mehr charakteristisch von der römischen und griechischen

Kirche ſich unterſcheiden, als von einander, und daß daher die Darſtellung des den Evangeliſchen Gemeinſamen ein Bild von viel ſchärferer Ausprägung, wie eine zuſammenhängendere Einheit zeigen muß, als das Gebiet des Sonderconfeſſionellen. Sagt man, das Gemein-Evangeliſche für ſich ſey doch nur ein Abſtractum, dem erſt das Sonderconfeſſionelle Fleiſch und Blut verleihe, ſo ſoll die relative Wahrheit hiervon nicht verkannt werden; nur iſt dabei nicht zu vergeſſen, daß das Sonderconfeſſionelle gegenüber von den Individualitäten und religiöſen Perſönlichkeiten, die es umſchließt, auch wieder ein Abſtractum auf ſeiner Stufe iſt, und doch ſeinem Zwecke dienen kann, Bekenntniß vieler individuell verſchiedener Perſonen zu ſeyn. Ein Bekenntniß *ſoll ja* nicht eine Perſon ſeyn, die Fleiſch und Blut iſt, noch der volle Ausdruck derſelben, ſondern Ausdruck einer moraliſchen Perſon, der Confeſſion. Und wie die lutheriſche oder die reformirte Confeſſion nur dadurch ein organiſch-einheitliches Bekenntniß hat, daß der gemein-evangeliſche Grundſtock es iſt, der in ihnen ſich weiter individualiſirt, ſo iſt auch den nicht-evangeliſchen Kirchen gegenüber der evangeliſche Familientypus, der das Gemein-Chriſtliche zugleich in ſich trägt, eine reale, darſtellbare, ja, wie wir nun nachgewieſen haben, zum Beſten aller Theile nothwendig darzuſtellende organiſche Einheit.

Mit der Darſtellung des Conſenſus und ſeiner Grenzen iſt aber die weſentliche Baſis für Regelung des ſittlichen Verhaltens der evangeliſchen Confeſſionen unter ſich gegeben. Denn zwar ſtimmen wir denen bei, welche in den beiden Confeſſionen auch verſchiedene religiöſe Individualitäten und keineswegs bloß Unterſchiede in Lehren der Schule anerkennen; das tritt wenigſtens bei den außerdeutſchen Reformirten dem Beobachter von ſelbſt hervor, und auch Herr D. Müller ſtellt das nicht in Abrede (vergl. S. 18). Aber entweder ſind dieſe Unterſchiede religiöſer Eigenthümlichkeiten gut und an ihrem Orte berechtigt, oder ſie ruhen auf Sünde. So weit

ſich mit zu freuen. Denn wenn allerdings nicht jede Einheit zum voraus etwas Gutes iſt, weil es vielmehr darauf ankömmt, worin man Eins iſt, ſo iſt doch noch weniger die Separation an ihr ſelbſt zu loben und zu unterſtützen, vielmehr gibt es vor Allem eine Pflicht, ſtatt der Separation kirchlich auszuharren, mitzuleiden, mitzuarbeiten, ſo lange Hoffnung zur Beſſerung iſt, welche ja in kirchlichen Dingen immer von innen aus in ſtillem, ſicherem Wachsthum am beſten gelingt. Dieſe ſittliche Stellung ſind auch die alten Confeſſionskirchen den Unirten noch aus beſondern Gründen ſchuldig. Es iſt bekannt, daß die letzteren nie haben eine dritte Kirche bilden wollen: die alten Confeſſionskirchen ſind es, die ihnen wider ihren innerſten Sinn und Trieb dieſe Stellung angeſonnen und theilweiſe aufgedrungen haben. Da will es ſich wenig ziemen, daß nun doch wieder dieſe Stellung ihnen (wie z. B. in Baden geſchieht) durch Agitationen von außen her erſchwert werde. Es gibt Solche, welche mit ihrem ſonſtigen Eifer für Kirchenrecht und kirchliche Ordnung den Eifer als vereinbar anſehen, welcher Störungen des Parochialweſens und eines geordneten Rechtsbeſtandes von unirten Kirchen durch ſolche Agitationen in fremdem Land befürwortet und unterſtützt. Es braucht, hoffe ich, unter Lutheranern nur auf die ſittlichen Bedenken gegen eine ſolche Allotrioepiskopie, welche vorhandene, rechtmäßig zu Stande gekommene, wenn auch uns vielleicht nicht zuſagende Ordnungen von außen ſtört, ſtatt in allein echt lutheriſcher Weiſe zu innerer Fortbildung zu ermuntern, aufmerkſam gemacht zu werden, um die Kräfte von ſolchen Einfällen in fremdes Gebiet zu beſſerer, gottgewieſener Arbeit zurückzurufen. — Man erkennt doch auch von Seiten des ſchrofferen lutheriſchen Confeſſionalismus an, daß den Reformirten gegenüber ein kirchlicher Friedensſtand ſittlich ſey, und hält denſelben im Allgemeinen feſt. Wo bliebe nun das ſittliche Recht, mit Unionskirchen, die doch in minderem Gegenſatze gegen die lutheriſche Kirche grundſätzlich

womit sie sonst Alles zu messen und zu bestimmen für Pflicht halten, hier, wo es die eigenen Entwürfe gilt, aus der Hand legen. Doch wir glauben uns nicht zu täuschen, wenn wir hoffen, solche Inconsequenzen, sofern sie ihre Spitze gegen jedes Gemeinschaftsleben zwischen den evangelischen Confessionen kehren, werden der Nüchternheit bald wieder Platz machen, sobald nur die Besorgniß endlich geschwunden seyn wird, als ob die Union der lutherischen Confession einen „gesicherten kirchlichen Sonderbestand" nicht gönne, sondern sich wesentlich und nothwendig aggressiv dazu verhalte. Manche Zeichen kündigen schon an, daß, wenn diese Besorgniß sich als nichtig erwiesen haben wird, in den lutherischen Landeskirchen der gesunde, friedsame Sinn sich bald wieder der Gemeinschaftspflichten erinnern wird, die nicht ohne Schaden für das eigene Leben verletzt werden; und auch das wollen wir für Gewinn achten, wenn dann Seitens der lutherischen Landeskirchen nicht bloß im Gegensatz zu den reformirten, sondern auch frei nach innen nicht mehr ein so einseitiges Gewicht allein auf die reine Lehre gelegt, sondern die ganze Ausgestaltung in Angriff genommen wird, die wir im Unterschied von dem grundlegenden, dogmatischen, den zweiten ethischen Act der Kirche der Reformation nennen müssen. Hoffentlich wird zur Klärung der Lage auch vorliegendes Buch wesentlich beitragen. Denn es geht mit ebenso wissenschaftlicher Methode als praktischer Umsicht und Besonnenheit, mit ebenso viel Gerechtigkeit und Hochschätzung des Confessionellen als mit inniger Liebe zur evangelischen Kirche zu Werke. Herr D. Müller begnügt sich nicht damit, daß die Union durch die äußere Thatsache ihrer Einführung ihr gutes Recht habe, zu bestehen, — sie müsse (wie nicht minder die Confessionen), das gibt er ihren Gegnern zu, neben dem äußern Rechtsbestande ihre Begründung in einem höheren „göttlichen" Rechte suchen, und erst kraft dieses dürfe sie auch den Muth haben, ihr gutes menschliches Recht zu ver-

entziehen können. Das wird die Geburtsstunde einer evangelischen Katholicität in die Wirklichkeit hinein seyn; das wird, wenn man es lieber von dieser Seite ansehen will, die Zurücknahme, und die allein legitime, der Unirten in die alten, alsdann versöhnten evangelischen Kirchengemeinschaften seyn, ohne Schaden und Verlust von irgend einer Seite, vielmehr zu allseitigem Gewinn, zu welchem jede der drei auf ihre Weise wird ihren Beitrag zu liefern haben. Möge in solch' heiligem Werke keine der Kirchengemeinschaften die andere stören. Wollen sie, oder wollen sie nicht, die drei sind durch ihre gottgewollte Zusammenordnung und innige Bezogenheit aufeinander in die Lage gebracht, wo sie die Probe bestehen sollen, welcher von ihnen oder wie ihnen die Zukunft gehören soll. So werde denn in den drei Werkstätten in Wetteifer gearbeitet für dasselbe letzte Ziel, in jeder auf ihre Weise, damit in ernster Anstrengung und Glaubensarbeit dasselbe deutsche Vaterland, das die Geburtsstätte der Reformation, aber dann auch so tief gehender geistiger Entzweiung und Kämpfe war, den Kampf auch für die andern Völker und Zungen evangelischen Namens, durch Kräfte zum Ende und zum Frieden führe, die aus den Tiefen der deutschen Reformation geschöpft sind! Das wird dann nicht Union sowohl seyn, als Einheit der Kirche ohne Disharmonie ihrer großen Glieder, der einzelnen Kirchen.

Doch dieses Ziel sieht auch Herrr D. Müller noch in weiter Ferne, und die Union, deren „göttliches Recht" schon für die Gegenwart er befürwortet, ist ihm keineswegs das Ziel selbst, sondern nur eine negative und positive Vorbedingung oder Vorstufe für dessen Erreichung. Sehen wir denn vor Allem, was er unter der „Union" versteht, die er vertritt, und fragen wir, ob die Confessionen die Union in seinem Sinne acceptiren können. Es ist nicht überflüssig, hierbei länger zu verweilen, da die wunderlichsten Auffassungen seiner Sätze vorgekommen sind, zum Theil solche, die als unbegreifliche Verdrehungen zu bezeichnen wären,

wenn es nicht Solche gäbe, denen alsbald das Verſtehen zu Ende gehen will, ſobald nur das Wort „Union“ vernommen wird. Zu Gunſten ſolcher Leſer möchte man faſt wünſchen, daß an Stelle deſſelben Worte wie „kirchliche Gemeinſchaft“ gebraucht wären. Aber ſolche Condeſcendenz zu krankhaftem und verſchuldetem Nichtverſtehen würde doch kaum zu billigen ſeyn, weil ſie ein indirectes Zugeſtändniß des Stimmrechtes in dieſen Dingen auch an den durch Leidenſchaft oder Parteigeiſt getrübten Sinn involvirte. Beſſer iſt es, daß ſo grobe Mißverſtändniſſe, wie ſie namentlich von einer Seite her dieſem Buche widerfahren ſind[a]), Veranlaſſung zum unverholenen Ausſprechen der Standpuncte und Geſinnungsweiſe werden.

Herr D. Müller beſtimmt (S. 10—21) im Allgemeinen die Aufgabe dahin, die „evangeliſche Union“ ſetze das Factum der Trennung der aus Einer reformatoriſchen Wurzel entſprungenen lutheriſchen und reformirten Kirchengemeinſchaften voraus, erſtrebe aber eine Zuſammenſchließung dieſer beiden Kirchenkörper[b]). Aber dieſes erſtens nicht auf der Grundlage einer vorgängigen Ausgleichung der Lehrunterſchiede, welche den Grund der kirchlichen Trennung abgaben, ſey es durch die Forderung der Annahme des einen der Lehrtropen, ſey es durch eine Formel, die,

a) In der Zeitſchrift für Prot. und Kirche Novb. und Dec. 1854: „Die Union und ihr neueſter Vertreter“.

b) Wir laſſen abſichtlich hier noch den Zuſatz S. 12: „zu Einem kirchlichen Organismus“ u. ſ. w. hinweg, weil ſein Sinn hier noch unbeſtimmt iſt, gleichwohl aber dieſes Wort zu unrichtigen Auffaſſungen der unſchuldige Anlaß geworden iſt. Noch immer wiſſen Viele zwiſchen dogmatiſchem, ethiſchem, kirchenrechtlichem Organismus der Kirche nicht zu unterſcheiden. Vorliegendes Werk arbeitet dogmatiſch und ethiſch für praktiſche Fragen. So lag es nahe genug, nicht ſofort an kirchenrechtlichen Organismus zu denken. Vollends bedurfte es nur eines Blickes in den weitern Gang des Buchs, um ſolche ſelbſtverſchuldete, den ganzen Sinn deſſelben verſchließende Irrthümer von ſich abzuwehren.

über den Gegensätzen stehend, eine höhere Einheit derselben zu seyn behauptete, möchte diese Einheit nun formaler Art, Zusammenfassung des Verschiedenen, seyn, an die doch nur könnte gedacht werden, wenn kein Widerspruch unter beiden wäre, oder möchte sie einen materiellen Fortschritt aussagen. Denn auch im letztern Fall wäre die Voraussetzung, an sich seyen die Lehrunterschiede beider Kirchen wohl geeignet und berechtigt, ihre Kirchengemeinschaft auszuschließen. Wer aber dieses meine, für den liege offenbar nicht schon im Wesen der zu vereinigenden Kirchen, wie sie sind, das Motiv für die Union, sondern etwa in kirchenregimentlichen Interessen, was nicht evangelisch sey. Auch fiele dabei der Theologie eine Rolle zu, die ihr nicht gebühre. Sie hätte da Union zu machen durch Auffindung eines Henotikon, während umgekehrt der theologische Fortschritt und die rechte dogmatische Ausgleichung von der Kräftigkeit des Lebens der Kirchen abhänge, aus deren Wesen, wie es ist, die Union wenn sie überhaupt ein Recht habe, müsse abgeleitet werden können, als dessen nothwendige Bethätigung (S. 16.). Die dogmatische Auflösung des Lehrunterschiedes, der noch in kirchlich lebendiger Wirklichkeit besteht, könne sonach nicht Voraussetzung und Bedingung, sondern nur Folge der Union, seyn. Zweitens aber ebenso wenig will er als Grundlage für die Union den Rückgang zu dem unbestimmten Princip gelten lassen, „daß Christus, wie ihn die h. Schrift bezeugt, der einige Grund des Heiles sey", noch die Zurückführung der bisherigen Geltung der Bekenntnißschriften zu der Bedeutung von ehrwürdigen historischen Denkmalen des Glaubens und Lehrens der Reformatoren a). D. Müller weiß wohl, daß in je-

a) D. Müller meint damit die Ansicht der Mitglieder des Unionscomité's in Berlin, von dessen Seite her übrigens zu unserer Freude in der anerkennenden Anzeige des vorliegenden Buches in der „protestantischen Kirchenzeitung" erklärt ist, daß es von den Bekenntnissen höher, als D. Müller hier sage, zu halten, schon mehrfach ausge-

nem principiellen Satze die höchſte Wahrheit von unermeßlicher Fülle und Tiefe enthalten iſt, daß in einer wahrhaft an ihn ſich hingebenden Gemeinſchaft alle chriſtlichen Hauptlehren in ihrer eigenthümlich proteſtantiſchen Vertiefung theils als Vorausſetzungen, theils als Folgen ſich daraus ergeben würden. Aber jener Satz, für ſich einſam hingeſtellt und ohne ausdrückliche Bezeichnung jener Hauptlehren, die in ihm enthalten ſind, würde ſeinen Inhalt ſelbſt nicht genug ſchätzen, würde den Satz einer Unbeſtimmtheit und Mehrdeutigkeit überliefern, die zwar ausreichen könnte, wenn es ſich nur um die Seligkeit des einzelnen Chriſten handelte (S. 20.), aber nicht für eine Kirche, die mächtig ſeyn ſoll, zu dem ſelig machenden Glauben zu führen, in demſelben zu erhalten und zu ſtärken, und die ſich als ein in ſich einiges Gemeinweſen gegen den Andrang widerſtrebender geſchichtlicher Mächte zu behaupten hat a). Dazu ſey eine geſicherte, in ſich zuſammenſtimmende Lehrüberlieferung, wie ein Organismus darauf ruhender kirchlicher Anſtalten nöthig. Wir können ſagen: das Wort: fides sola iustificat, sed nusquam esse potest solitaria, will wie für die Ethik, ſo auch für das kirchliche Bekenntniß beachtet ſeyn. Jener Rückgang zu der Unbeſtimmtheit einer ſo allgemein chriſtlichen Formel, etwa unter dem Vorbehalt des Fortſchreitens zur Neubildung beſtimmterer Lehre, wäre auch eine Abſtraction von der gegebenen, lebendigen Wirklichkeit der evangeliſchen Confeſſionen, deren reicher ſchon vorhandener Conſenſus dabei in den Wind geſchlagen würde. Vom Intereſſe für die Einheit der Confeſſionen könne das Abſehen

ſprochen habe. Möchten die Männer dieſer Richtung, die geſchichtlichen Lebensbedingungen eines Kirchenweſens eingehender erwägend, ſich den Blick nicht durch die unbegründete Furcht trüben laſſen, daß Alles, was unter Evangeliſchen einer kirchlichen Autorität ſich erfreuen darf, deßhalb auch ſchon etwas mit dem Stab des Geſetzes und des Buchſtabens zu Erzwingendes oder Erzwingbares ſeyn müſſe.

a) Das Minimum für Rechtsentſcheidungen über Lehrreinheit kann nicht für die Kirche als bekennende genügen.

von demjenigen, worin dieſe Einheit ſchon beſteht und ſich ausgedrückt hat, nicht ausgehen, ſondern es müſſe da der Gedanke einer neuen, ihre bisherige concrete Wirklichkeit hinter ſich laſſenden Kirche vorſchweben. Allein das ſey dann Alles eher, als Union der bisher getrennten Kirchen, indem dieſe ja ihre ganze bisherige Ausgeſtaltung in der Lehre aufzugeben hätten (S. 16—21.). Vielmehr aber „Union iſt nichts Anderes und kann nichts Anderes ſeyn, als die Vereinigung dieſer geſchichtlich beſtimmten lutheriſchen und dieſer eben ſo beſtimmten reformirten Kirche zu Einer Kirchengemeinſchaft". Ihre Beſtimmtheit haben ſie an ihrem Glauben, ihres Glaubens objectiver, bewußteſter Ausdruck iſt in ihren Bekenntnißſchriften enthalten (S. 18). Allerdings enthalte nun die Union, als Aufhebung einer früher geſchehenen Trennung, die Abſicht der Berichtigung; aber der Fehler, den ſie berichtigen ſolle, liege nicht in dem Reichthum des Bekenntniſſes, (noch auch nach dem Früheren in der Unrichtigkeit der Lehre, die allerdings wenigſtens auf einer Seite vorhanden ſeyn muß, welche aber zu verbeſſern die Union als ſolche ſich nicht anheiſchig macht), ſondern in der Art der Handhabung des Bekenntniſſes. Es ſey der (zunächſt ſittliche) Fehler einer zu einſeitigen Betonung der Reinheit der Lehre und der Verwechſelung einer nur relativen Reinheit derſelben mit abſoluter Lehrreinheit, welcher der kirchlichen Berichtigung bedürfe.

Die Unterſuchung des Herrn Verfaſſers ſelbſt nimmt dann den Gang, daß er aus dem Weſen des Chriſtenthums und der h. Schrift nachweiſt, was der Herr von ſeiner Kirche in Beziehung auf Einheit fordere (auch die erſcheinende: Joh. 17, 21: „auf daß die Welt ſehe, du habeſt mich geſandt"), (S. 22—83. II. Kap. 1—5.). Chriſtus will nicht eine Einheit der Chriſten mit ihm ſelbſt, die nicht auch eine Einheit der Gläubigen untereinander wäre. Die Apoſtel legen, wie Hr. D. Müller zeigt, auf dieſe innere, ſich nothwen-

dig auch bethätigende Einheit ein ſo großes Gewicht, daß ſie auch um namhafterer Lehrdifferenzen willen ſie nicht aufgeben, noch aufgegeben wiſſen wollen, noch weniger wegen Verſchiedenheit kirchlicher Ordnungen. Grundſtürzende Irrthümer werden nicht geduldet in der apoſtoliſchen Kirche, ebenſo wenig wird die Wahrheit aufgegeben oder auch nur im Kleinſten verleugnet oder Irrthum gutgeheißen; aber Lehrdifferenzen, die den Grund unverſehrt laſſen, werden nicht durch ein apoſtoliſches Glaubensgeſetz beſtritten, ſondern durch Bezeugen der Wahrheit in Geduld und Vertrauen auf das Wirken des Geiſtes, der denen, die den Grund bewahren, von innen heraus das Weitere offenbaren wird (1 Kor. 3, 11 ff. Phil. 3, 15. Apoſtelgeſch. 15. Gal. 2.). Ohnehin aber vertreten die Apoſtel perſönlich, wie lehrend und handelnd eine Einheit, die ſich der Mannichfaltigkeit freut, von Uniformität unendlich weit entfernt, aber eben dadurch um ſo inniger und organiſcher iſt. Dann betrachtet der Hr. Verf., wie ſich zu dieſer Lehre und dem Vorbild der Apoſtel die Wirklichkeit der Kirche verhalte. Dieſe zeigt die Thatſache des Zerfalls der Einen Kirche in mehrere geſchiedene Sonderkirchen. Dieſer factiſche Zuſtand muß in denjenigen, die Chriſti Willen als ihr inneres Lebensgeſetz anerkennen, eine Reaction gegen die Zwietracht wirken, die ſich nicht träge mit der unzerſtörbaren Einheit der unſichtbaren Kirche begnügen kann, ſondern welche der realen Zwietracht eine ebenſo reale Einheit entgegenſetzen und jene durch dieſe überwinden will. Aber gleichwie im zweiten Abſchnitt (S. 22—83.) das göttliche Recht, das die Idee der Einheit (Eph. 4, 1 ff.) an die Kirche hat, als ein ſolches beſtimmt war, daß es die Unterſchiede nicht aus-, ſondern einſchließt und von mechaniſcher Monotonie unendlich weit abliegt, ſo wird auch in dieſem Abſchnitt (III. S. 84—115.) das chriſtlich-ſittliche Streben nach Wiedervereinigung der geſchiedenen Kirche näher ſo beſtimmt oder „begrenzt", daß Herr D. Müller einerſeits zugeſteht, eine Wiederver-

einigung mit Kirchen, die mit grundstürzenden Irrthümern behaftet sind, sey, so lange sie davon nicht lassen, unmöglich, andererseits aber auch sowohl davor warnt, die Kirchengemeinschaft den Kirchen versagen zu wollen, die an solchen Irrthümern nicht leiden, dagegen das Fundament des Heils und der Heilsordnung (der subjectiven — Buße und Glaube an Christus — und der objectiven — Wort Gottes und Sacrament —) festhalten, als auch davor, für die Wiedervereinigung oder Union der Kirchen irgendwie ein Aufgeben der individuellen Besonderheiten in Lehre, Verfassung, Regiment, Disciplin, Cultus zu fordern, also zur Union Solches als wesentlich oder nothwendig zu rechnen, was höchstens accidentell in ihrem Gebiet statthaben kann, nämlich Gleichheit in all' diesen Dingen, was aber nach der neutestamentlichen Idee der Einheit nichts weniger als nothwendig, ja im Großen und Ganzen unrichtig ist, weil sonst die kirchliche Gemeinschaft des Reichthums, der Lebenskraft und Innigkeit entbehren müßte, die ihr gerade auch aus der Mannichfaltigkeit zufließen. Was noch insbesondere die Lehre anlangt, so ist, sagt D. Müller, vollständige Lehreinheit und Lehrreinheit in der noch werdenden und sich fort und fort reinigenden Kirche gar nicht möglich, aber auch zum Gedeihen der Kirche nicht nöthig. Was sie hiervon bedarf, das hat die Kirche als treue Magd des Herrn um so sicherer, je mehr sie in der Demuth sowohl des Bewußtseyns ihrer Unvollkommenheit, als eben dadurch auch in der Demuth des dankbaren und freudigen Empfangens bleibt. Hiermit schließt der erste Grund legende Theil. Und nun geht er Abschnitt 4—6. zur concreten Frage über, der Wiedervereinigung der lutherischen und reformirten Kirche. Hier wird zuerst die reformatorische Uebereinstimmung der lutherischen und der reformirten Lehre, als wesentliche Grundlage der evangelischen Union, in einem Entwurf des Consensus (S. 170—205.) mit erläuternden Anmerkungen gezeigt (S. 116—258.), dann zu den Lehr-

unterschieden und der kirchlichen Spaltung des Protestantismus fortgeschritten (S. 259—330.), wobei als Lehrunterschiede die Prädestination, die Sacramente und die Lehre von Christi Person besprochen werden, woran sich endlich der Abschnitt schließt: „die Union und die evangelische Kirche Preußens".

Nach diesem Ueberblick sey es gestattet, etwas länger bei einigen Hauptpuncten, zumal bei streitig gewordenen, zu verweilen. Die Hauptsache ist der Begriff der Kirchengemeinschaft, die er zwischen Lutherischen und Reformirten fordert nach „göttlichem Recht", mithin als Pflicht. Zu diesem Begriff gehört 1) die Basis, ohne welche die evangelische Union nicht seyn darf, aus welcher aber auch mit sittlicher Nothwendigkeit das Verlangen nach ihr hervorgeht; 2) der Complex von Bestimmungen, die das Minimum ihrer sittlich nothwendigen Wirklichkeit ausmachen.

Was die Basis anlangt, wodurch Union berechtigt, aber auch nothwendig sey, so ist diese dem Herrn D. Müller weder ein nur Negatives, noch ein bloß Ideales, sondern eine historische Realität, die aber auf die tiefsten Lebenszusammenhänge der irdischen Kirche mit ihrem himmlischen, ewigen Haupte weist. Wer die Union nur liebt, als ein Minus kirchlicher Bestimmtheit, indem sie bestimmten Lehrunterschieden die kirchenspaltende Kraft abspricht und insofern ihren Werth unterordnet, der meint nicht die Union selbst (S. 124.). Sie will nur ein Minus kirchen gesetzlicher Bestimmtheit. Unbestimmtheit ist dem Herrn Verfasser kein Gut, so wenig als formale Freiheit oder Einheit für sich. Und wer vollends die Union will als ein Mittelmaß zwischen Glauben und Unglauben, Hitze und Kälte, zur Vermittelung einer allgemeinen Weltkirche, und dem Bekenntniß zu Christo seine Schärfe der Welt gegenüber nehmen will, die ihn leugnet, der hat mit der Union nichts zu schaffen. Es ist in der That ebenso er-

freulich, daß die Union, vornehmlich durch das Verdienst von Männern wie D. Nitzsch und D. J. Müller, immer mehr von solchen angeblichen Freunden als für ihre Zwecke unbrauchbar aufgegeben wird, als daß sie auch im Stande der Bedrängniß keine Concessionen nach dieser Seite hin macht und auch nicht einmal positiver christliche Gedanken sich als Basis substruiren läßt, welche, von dem historischen Boden der Reformation sich losreißend, der Union das Problem der christlichen Universalgeschichte, die Vereinigung des Christlichen und des Menschlichen durch religiöse Neubelebung unserer Nation übertragen möchten (S. 128—134.), eine Aufgabe, die der Union längst vorangeht und nicht bloß in ihrem Gebiete gepflegt wird, von ihr selbst aber mit keinen andern Mitteln als mit der Verkündigung und Uebung der Grundlehren des Heils, wie sie die Reformation überhaupt erschloß, gepflegt werden darf. Die Union setzt ein Gegebenes, die beiden evangelischen Confessionen nach ihrem bekenntnißmäßigen Stande, voraus, sie ist überhaupt nicht etwas, was sich willkürlich machen, durch künstliche Mittel hervorbringen läßt. Sie setzt sich wesentlich selbst voraus; man unirt sich nur, weil man eigentlich schon unirt ist (S. 21.). So macht also mit Recht der Herr Verfasser sich anheischig, nur dann auf Union zu bestehen, wenn er zeigen kann, daß die beiden Confessionen eigentlich oder vor dem Herrn schon unirt sind, und was er sonach fordern kann für Union, ist nur dieses, daß die Confessionen als das, was sie sind im Glauben, auch leben, handeln und wandeln. Das ist seine Position: die evangelische Glaubenseinheit ist die Voraussetzung der evangelischen Union: diese ist Offenbarung, Bethätigung der vorhandenen Einheit; jede andere Union der Kirchen ist eitel und unwahr. Evangelische Union ist nicht ein Ignoriren oder eine Lähmung des Glaubens, sondern ein Lebensact desselben, und die Vernachlässigung des Glaubens ist vielmehr auf Seiten derer, welche dasjenige in der Latenz

halten, was, wenn es lebt, auch Bethätigung und Geltung in der Wirklichkeit ſucht, nämlich die wirklich vorhandene Glaubenseinheit. Umgekehrt wirkt die naturgemäße ethiſche Bethätigung der vorhandenen Glaubenseinheit auch wieder auf des Glaubens Kraft, Geſundheit und inneres Fortſchreiten zurück.

Union im Allgemeinen iſt alſo, genau genommen, Einigung auf Grund der vorhandenen Einheit und nach dem Maße derſelben; ſie hat dogmatiſche Vorausſetzungen, liegt aber an ihr ſelbſt nicht auf dem dogmatiſchen, ſondern auf dem ethiſchen Gebiete der Kirche. Aber dieſe einigende, gemeinſchaft bildende Thätigkeit nach dem Maße der vorhandenen Glaubenseinheit iſt, fährt ſeine Deduction fort, nicht in die Willkür der Kirche geſtellt, es iſt vielmehr die Bethätigung ſolcher Einheit durch Einigung, im Allgemeinen durch kirchliche Gemeinſchaft, eine heilige Pflicht gegen das Eine Haupt der Chriſtenheit. Dieſes ſieht im Haſſe ſeiner Glieder gegen einander und in der Zerriſſenheit ſeines Leibes, daß ich ſo ſage, eine noch ſchmerzlichere Verfolgung ſeiner ſelbſt, als in dem Haſſe der Welt. Der Welthaß läutert die Kirche und iſt ein Vorläufer ihrer Siege; wenn aber ſeine Glieder ſich „freſſen und beißen", ſo iſt ſein eigenſtes Werk in Frage geſtellt von denen, die es vertreten ſollen, ſo iſt das Verderben im Begriff, ins innerſte Heiligthum zu dringen, ſo wird Chriſtus von ſich ſelbſt geſchieden, „zertrennt". Und ſolche Untreue auf dem ethiſchen Gebiet kann für die Theilkirche, die ſie ſich zu Schulden kommen läßt, nicht ohne dogmatiſchen Fluch bleiben, nicht ohne Einbuße an Glaubenshelligkeit und Glaubenskraft, nicht ohne Verfinſterung der Grunderkenntniß. Nur aus Mangel an Lebendigkeit des Glaubens kann die Untreue an der Liebe, die der Glaube auferlegt und treiben will, fließen. Verhärtet ſich nun dieſe Untreue vielleicht ſogar bis zu dem Wahne, damit eine chriſtliche Tugend, ja eine Treue zu beweiſen, ſo wirkt dieſes nach dem

Zusammenhange zwischen Willen und Erkennen den Versuch der dogmatischen Rechtfertigung jener ethischen Untreue, und dieser kann der Natur der Sache nach nur die doppelte Richtung nehmen, entweder auf historischem Wege die angebliche Unwürdigkeit des Gegners für kirchliche Liebesgemeinschaft hervorzukehren, und das ist noch die relativ unschuldigere Form, oder aber dogmatisch im eigenen Glauben Alles sich zu verdecken und zu entwerthen, was gemeinsam ist und die Gemeinschaftspflicht ins Licht stellen würde, um nur in der Trennung beharren zu können, dagegen allen Scharfsinn auf die Steigerung des Werthes und der Bedeutung der unterscheidenden Momente zu verwenden und so, der Sibylle ähnlich, die Gewährung der Kirchengemeinschaft nur um fortgehend gesteigerten Kaufpreis loszuschlagen. Beide Wege gehen aber in einander über, theils weil Versäumnisse an liebendem Verständnisse Anderer nicht ohne Schaden für das Selbstbewußtseyn und das Selbstverständniß bleiben, theils weil der Herr die Glieder seines Leibes also zusammengeordnet hat, daß für ihr Gedeihen und Wachsen auch in dem Glauben mit auf die gegenseitige Anregung gerechnet ist, die sie einander durch ihre eigenthümlichen Gaben gewähren sollen, die aber jene Untreue an Liebe eigenwillig und selbstzufrieden sich abschneidet.

Diesen allgemeinen Sätzen über die Gemeinschaftspflicht nach Maßgabe der Glaubenseinheit kann man nicht widersprechen, ohne auch zugleich die Gemeinschaftspflicht innerhalb der eigenen Kirchengemeinschaft anzutasten und sie höchstens auf Subjectives, Außerchristliches, wie Nationalität, Gewohnheit und Erbe, zu stellen. Denn wäre das wahre Gemeinschaftsband lebendig, so müßte es auch so weit reichen, als die Glaubenseinheit. Wir sagen daher: Niemand kann Christ seyn, der da leugnet, es sey eine heilige, mit den tiefsten Zwecken des Christenthums selbst zusammenhängende Pflicht, daß die Glieder des Einen

Leibes die Glaubenseinheit, welche wirklich da iſt, durch Liebe und Gemeinſchaft bethätigen. So wenig eine ſich ſelbſt verlierende und die anvertrauten Güter gleichgültig behandelnde Liebe ſittlich iſt, ſo wenig hat z. B. die lutheriſche Confeſſion das Privilegium zur Sünde der Ungerechtigkeit, die den vermeintlichen Gegner ins Schwarze malt, ſondern jede hat davor als vor einer Sünde an Chriſtus ſelbſt, dem dadurch ſein Werk in der Chriſtenheit abgeleugnet und der Fruchtbarkeit beraubt wird, ſich ernſtlichſt zu hüten. Endlich doppelt ſtark wollen die Untreuen und Unterlaſſungsſünden an Liebe von den treuen Freunden der Kirche geſtraft ſeyn, wenn bereits die Anzeichen ſich mehren, daß Verunreinigungen, die das wirklich vorhandene Maß der Glaubenseinheit verletzen, ſich durch Verunreinigungen des eigenen Glaubens, durch Alterirungen des evangeliſchen Erbes zu behaupten und zu verfechten anfangen.

Wenn nun dieſe Wahrheiten unleugbar ſind, ſo kann es nur noch auf zwei Fragen ankommen: 1) was iſt die zwiſchen der reformirten und lutheriſchen Confeſſion beſtehende Glaubenseinheit? 2) welches iſt das Maß der Bethätigung dieſer Einheit oder der kirchlichen Gemeinſchaft, das unter evangeliſchen Chriſten kraft ihrer Glaubenseinheit vorhanden ſeyn muß und salva fide nicht verſagt werden darf? Wir beginnen mit dem Zweiten, welche Bethätigungen der Gemeinſchaft Herr D. Müller als weſentlich und als göttliches Recht fordert, weil wir glauben, daß eine unbefangenere und ruhigere Prüfung der Sache, wie auch der müller'ſchen Begründung zu erwarten ſteht, wenn wir, um welche Union es ſich hier eigentlich handle, auf welches Ziel namentlich Herr D. Müller hinſteuert, zum voraus klar vor Augen haben. Wir können das um ſo zuverſichtlicher thun, als jeder gläubige und verſtändige evangeliſche Chriſt ohne Weiteres zugibt, daß ein gewiſſes Maß von kirchlicher Gemeinſchaft die Lutheriſchen und die

Reformirten um des Glaubens willen, nach „göttlichem Rechte", sich schuldig sind, weil Niemand im Ernst das Vorhandenseyn eines evangelischen Consensus oder Familientypus leugnet.

Manche wollen sich auf die Betrachtung des Consensus schlechterdings nicht einlassen, sondern stellen gleichsam a priori dem kirchlichen Gemeinschaftsleben, das man durch ihn begründen wolle, entgegen, daß die beiden Confessionen nun einmal bis ins Einzelne verschiedene Kirchenthümer seyen, sich individualisirend bis hinein in die Spitzen des rechtlichen, sittlichen, künstlerischen, wissenschaftlichen, religiösen und kirchlichen Lebens. Die Reduction dieses lebensvollen Individuellen auf ein farbloses Drittes, nicht minder ein Gemenge von Bestandtheilen der beiderseitigen Organismen, wäre eine Versündigung an beiden, setzte ein Schlechteres, Elementares an die Stelle des charaktervoll Ausgeprägten; ein höheres Drittes aber, das beide in Einem neuen Organismus zusammenschlösse, sey ein Phantom, ein hohler Zukunftstraum, der den Boden der Wirklichkeit verlasse, aus dem allein Gediegenes hervorwachsen könne. Die einmal vorhandenen Confessionen seyen gottgewollte Organismen, bis in den Naturgrund und die Volksindividualität zurückgreifend, und als gottgegebene Form zu bewahren, in der die Entwickelung sich fortzubewegen habe. Wir antworten solcher Rede nicht mit der an sich begründeten Frage: ob denn die Volksindividuen Brief und Siegel für ihre Unsterblichkeit haben, ob nicht zu den Hoheitsrechten des Christenthums es gehöre, übergreifend über alle Mächte der Natur, sich auch die Geister der Völker unterthan zu machen und sie dem trennenden Bann der Naturmächte zu entreißen? Wir fragen so nicht, weil wir ohne Umschweif in der Forderung der Selbstbewahrung der von Gott angelegten Individualität eine heilige, hohe Wahrheit anerkennen. Zwar nur die physischen Persönlichkeiten, nicht die sogenannten moralischen, sind unsterblich, aber

auch letztere, die neue Verbindungen im Laufe der Zeit einzugehen haben, dürfen, ja ſollen bei einer Entwickelung aus ſich ſelbſt heraus beharren. Allein je williger wir das Recht der Eigenthümlichkeit anerkennen, deſto mehr haben wir auch ein Recht zu der Frage: wird die chriſtliche Selbſtbehauptung der Individualität durch Abſperrung und Excluſivität erreicht? wird ſie durch Gemeinſchaftsleben beeinträchtigt oder vielmehr allſeitiger zur Ausgeſtaltung gebracht? Daß die Einzelperſönlichkeit ihren göttlichen Kern und Charakter nicht in Abgeſchloſſenheit und Einſamkeit am reinſten bewahrt und entfaltet, ſondern daß die heilige, gottgegebene Individualität am ſchärfſten und prägnanteſten ausgeprägt wird, wenn mit der Beziehung auf ſich ſelbſt die Beziehung auf andere Individualitäten, ein reicher Verkehr, wie ihn das Leben darbietet, im richtigen Gleichgewichte ſteht, das erkennt Jeder. Wie ſollte es aber mit den großen confeſſionellen Individuen ſich anders verhalten? Auch ſie bedürfen gerade für die vollſtändige Ausbildung der in ſie niedergelegten Keime der geiſtigen Reibungen und Anregungen, all der Verkehrswege und Mittel, die Gott der glaubensfreuen Liebe und dem Auge erſchließt, das Gerechtigkeit auch gegen Andere lieb hat. „Wer da hat", nämlich den Gerechtigkeitsſinn und das offene Auge für Andere und ihre Vorzüge, „dem wird auch gegeben", nämlich Befeſtigung und Gedeihen des eigenen Charakters, ſoviel daran von unvergänglichem Korne iſt; wer aber nicht hat, dem wird auch genommen, was er hat. So gewiß der Herr Einen Leib hat, alle Gaben aber, die er austheilt, für den ganzen Leib und zu deſſen Erbauung will, ſo gewiß hieße es, wider den Stachel des Herrnwillens vergeblich ausſchlagen, wenn man angeblich im Namen des Chriſtenthums die natürlichen Unterſchiede, die Er als Vermittelungen deſto ſtärkerer Einheit gewollt hat, zu einem den Haß der confeſſionellen Racen oder die Scheidewände zwiſchen ihnen legitimirenden Fatum machte, die paganiſche Zerſplit-

terung und Spaltung aber in Skythen, Hellenen, Juden, nachdem das Christenthum sie überwunden, aufs Neue innerhalb der Kirche oder gar in deren Autorität aufleben ließe.

Was ist nun die Ansicht des Herrn D. Müller über diesen Punct? Da er sagt (S. 12.), „Union sey nicht bloß das Uebereinkommen zweier Kirchen, friedlich nebeneinander zu wohnen in getrenntem Haushalt, sondern Union sey Zusammenschließung zu Einem kirchlichen Organismus (S. 21.) auf Grund der in beiden schon vorhandenen Glaubens- und Bekenntnißsubstanz", so hat man ihn ohne Weiteres so verstanden, als wollte er durch das „göttliche Recht" der evangelischen Union die confessionellen Organismen und Bildungen zerstört sehen, um an deren Stelle einen neuen Organismus sich erheben zu lassen. Aber um ihn so aufzufassen, dazu gehört nichts Geringeres als ein Absehen von den Grundgedanken des Buches. Er erklärt sich vielmehr darüber so, daß man annehmen darf, wenn diejenige evangelische Union, die er vertritt, solche unterschiedlich gestaltete Kirchenthümer befehden müßte, so würde er selbst ihr seine Liebe entziehen. Er ist weit davon entfernt, zu fordern, daß die historischen Gebilde confessioneller Art in den verschiedenen Landeskirchen sich zu Gunsten der Union als einer neuen Kirchengestalt auflösen, sondern seine Forderung tritt ebenso einem falschen Unionismus als einem falschen Confessionalismus entgegen, indem sie sich beidemal auf dasjenige richtet, was überall zum gesunden Leben der evangelischen Kirche unerläßlich ist, was keine sich darf verdunkeln lassen, wenn sie nicht in ihrem Wesen den tiefsten Schaden erleiden soll. Jenem Confessionalismus, der sich auf sein Particulares mit Ausschließlichkeit wirft, in den Differenzlehren zu centriren sucht und durch Verrückung des Schwerpunctes seinen eigenen ursprünglichen Charakter alterirt, kann nämlich auchein Unionismus entgegen treten, der wesentlich mit demselben Fehler behaftet ist und nicht minder die evangelische

Grunderkenntniß verletzt, während er ſie aufs tapferſte zu ſchirmen meint. Denn wenn er es zu einer Sache, welche de fide nothwendig ſey, erheben will, daß man allerſeits von den Differenzpuncten das Intereſſe abwende und eine Uniformität herſtelle, ſo legt er offenbar (nur in negativer Weiſe) auf die Differenzen ein ebenſo großes Gewicht, wie der abſolute Antiunionismus auf ſeine Weiſe thut, und ſtimmt in dem Grundſatz mit ihm zuſammen, daß die Fortdauer der Differenzen nicht bloß unterſcheidende, ſondern ſcheidende Kraft haben müſſe. Entzweien ſich jene Antiunioniſten mit ihrem eigenen Standpuncte, ſofern dieſer doch ein evangeliſcher ſeyn will, ſo ſind die letzteren in einer ohnmächtigen auch excluſiven Oppoſition gegen die Wirklichkeit, die doch ihr Ausgangspunct ſeyn muß (denn Gegebenes iſt es, was ſie geeint ſehen möchten); beide aber müßten, wenn auch unbewußt, die Continuität der Kirche ſelbſtgemachten, revolutionär wirkenden Idealen opfern. Denn eine neue, erſt zu machende Kirche wäre die, welche die Differenzpuncte zum Lebenscentrum machte und z. B. auf einen ſacramentalen Kirchenbegriff ſtatt des articulus principalis Alles zu ſtellen begänne. Eine neue Kirche nicht minder wäre von denen erſt zu bauen, welche es zu einem unerläßlichen Glaubensartikel machen wollten, daß in Lehre, Cultus und Leben Uniformität herrſche; oder gar das Alles beherrſchende Recht des reformatoriſchen Princips dahin deuteten, daß nichts außer jenem Princip ſich in kleineren oder größeren Kreiſen kirchliche Geltung erringen dürfe, was zugleich hieße, das Princip ſeiner Fruchtbarkeit berauben und es zu einem Herrſcher machen, der nichts zu beherrſchen hat, zu einem principium, das für nichts Anfang oder Princip iſt, zu einem abſtracten Lehrſatz. In die Tiefe der Sache gehend, ſtellt Herr D. Müller nun vielmehr den Satz auf, daß Einheit und Unterſchiede zuſammengehören (S. 22.). Schon logiſch ſey wirkliche Einheit ohne Unterſchied nicht möglich, ebenſo wenig

aber auch Unterschied ohne Einheit. Dasselbe aber lehre auch die Ethik. Er spricht hier die köstlichen Worte (S. 24.): „Der Liebe Art und Natur ist es weder, wie Etliche meinen, nur Sinn für das Eigenthümliche zu haben, noch, wie Andere sie fassen, über alles Eigenthümliche, Unterschiedene hinweg immer nur auf das Gleiche, Identische zu schauen, sondern das Eigenthümliche im Identischen und das Gemeinsame im Verschiedenen zu erkennen und zu besitzen. Sie will nicht das Andere dem eigenen Ich gleichmachen sondern sie bestätigt es in seiner Anderheit und weiß sich doch mit ihm Eins." Wie diese ausschließliche Richtung auf das Eine und Gemeinsame einen pantheistischen Realismus begünstige, der alles Individuelle nur als vorübergehende Erscheinung allgemeiner kosmischer Wesenheiten und diese wieder als Momente Gottes betrachten lehrt, so endet der einseitige Eifer, überall das Unterschiedene geltend zu machen und das Gemeinsame zurückzudrängen, in einem atomistischen Nominalismus, in einem Geist sectirerischer Besetzung und selbstischer Isolirung, der die Einzelwesen (z. B. die Confessionen) schroff und einsam, ohne Fähigkeit wechselseitigen Mittheilens und Empfangens neben einander stellt. Treffend wird aber von ihm auch noch eine Andeutung über die Wesensverwandtschaft dieser beiden Extreme unter sich selbst gegeben. Denn die nur auf die Unterschiede gerichtete Geistesart hält, wenn sie doch noch einer kirchlichen Gemeinschaft sich zuwendet, alle Unterschiede von der Eigenen im religiösen Erkennen, Empfinden u. s. w. dergestalt aus sich hinaus, daß ihr kirchliches Ideal offenbar folgerichtig für sich eine abstracte, leblose Einerleiheit sein muß, wie diese ursprünglich bei der anderen Richtung zu Hause ist. Ja, man muß sagen: sofern der Sinn für Kirche lebendig ist, wird praktisch bei ihr ein widerpersönlich pantheistischer Zug zur Herrschaft streben, wie bei den andern theoretisch. — Es ließe sich wohl leicht auch umgekehrt von dem falschen Unionismus zeigen, daß doch

Art, wie in ihm nur das Allgemeine und Gemeinſame betont wird, in der Wirklichkeit und Praxis rein individualiſtiſch, gemeinſchaftsfeindlich ausfällt und von dem realen Liebesleben der Chriſtenheit, das nie ohne mannichfach ſich gruppirende Unterſchiedlichkeit ſeyn kann, abgewandt iſt, wie alſo bei ihm, ſo ſehr er die Einheit betont, theoretiſch und praktiſch die Bedingungen des Gemeinſchaftslebens fehlen.

Allerdings unter den evangeliſchen Confeſſionen handelt es ſich nicht bloß um Mannichfaltigkeit der Individualitäten, welche als gottgewollte in Liebesverkehr und Austauſch zu treten die Pflicht haben. Vielmehr iſt die Sünde, wie jeder Evangeliſche zugeben muß, in jeder der hiſtoriſchen Individualitäten auch der evangeliſchen Chriſtenheit wirkſam und mitbeſtimmend. Und da kann im Eifer für die eigene Reinheit die Gemeinſchaft unterbrochen werden wollen, als ob das Gemeinſchaftsleben Verleugnung der eigenen Güter und nicht mittheilende Behauptung derſelben ſittlicherweiſe in ſich ſchlöſſe. Aber wollten wir eine ſolche Ethik auf das Gemeinſchaftsleben überhaupt anwenden, wo anders kämen wir an, als bei der Auflöſung aller Liebesverhältniſſe, da wir mit reinen und irrthumsloſen Menſchen nun einmal nirgend zu thun haben? Läge nicht in ſolcher Abſonderung von der Gemeinſchaft mit Andern um ihrer Sündhaftigkeit oder Irrthümer willen eine Selbſtüberhebung, welche unſere Ergänzungsbedürftigkeit am ſchlagendſten bewieſe? Ja, wäre nicht zum voraus wahrſcheinlich, daß ſolche Selbſtüberhebung unſeren Blick für Andere trübte, den Unterſchied zwiſchen unſerm Werth und den Anderer über Gebühr ſteigerte und ſo erſt durch unſere frommthuende Sünde die Unterſchiede, welche zu vereinigen beſtimmt waren, in trennende Mächte verwandelte? Daß man zwar mit Solchen, die eifrig und bewußt in einer andern Confeſſion ſtehen, vertrauten chriſtlichen Liebesverkehr halten, daneben aber ihre Confeſſion oder Kirche excommuniciren könne, das gehört, ich geſtehe es, ſo oft es auch ge-

ſchieht, ja empfohlen wird, für meine Ethik zu den unbegreiflichen Dingen.

Noch beſtimmter ſagt Herr D. Müller S. 88 ff., daß er unter der Zerſpaltung und Zertrennung der Einen chriſtlichen Kirche, welche unter den Evangeliſchen zu beſeitigen ſey, Verſchiedenheit der kirchlichen Einrichtungen in Cultus, Verfaſſung, Disciplin nicht verſtehe; hatte er doch ſelbſt in der apoſtoliſchen Zeit, unbeſchadet der Einheit der Kirche, Lehrdifferenzen, die nicht das Fundament des Heils betrafen, als von der apoſtoliſchen Kirche getragene und nicht geſetzlich behandelte nachgewieſen. Was hat es, fragt er S. 91., dem Proteſtantismus in ſeinen innern Beziehungen geſchadet, daß jede evangeliſche Landeskirche einen unabhängigen Mittelpunct des Kirchenregimentes hat, und zwar mit verſchiedenem, bald conſiſtorialem, bald presbyterialem, bald gemiſchtem Verfaſſungsprincip? „Ebenſo haben in der Einrichtung des Cultus Predigt, liturgiſches Element, Sacramentsfeier ein verſchiedenes Maß der Bedeutung und Ausbildung und eine verſchiedene Stellung zu einander erhalten. Wer aber möchte behaupten, daß dieſe Verſchiedenheit zu groß ſey, als daß der wahre evangeliſche Glaube ſich in ihr noch zurecht zu finden vermöchte?" S. 92: „Sind die Bürgſchaften und Bewahrungsmittel der Einheit der Kirche, die in dem innern Lebensgebiet liegen, beſonders das Beruhen auf dem Einen Grund des göttlichen Wortes, die daraus entſpringende Einheit des Glaubens und Bekenntniſſes, vorhanden, ſo kann die Kirche wohl ertragen, was ſie bei ihrer Ausbreitung über den ganzen Erdboden ohnehin nur künſtlich und gewaltſam, durch die ſtärkſte Anſpannung hierarchiſcher Begriffe, und auch ſo doch nur für einen Bruchtheil der Chriſtenheit zu verhindern vermag, daß ſich in ihrem weiten Kreiſe eine Menge engerer Kreiſe mit ſelbſtſtändigen Einheitspuncten des Kirchenregimentes bilde". In all' Derartigem ſey nichts von der beklagenswerthen Zertrennung der Einen chriſtlichen Kirche zu erblicken. Viel-

mehr überhaupt im Entwickelungsgang der Geſchichte der Menſchheit, im Großen und Ganzen betrachtet, liege eine fortſchreitende Beſonderung und Individualiſirung, die mit der Einheit, auf die es ankomme, an ſich gar nicht im Widerſtreit ſtehe (S. 93.). Kann nach ſolchen Erklärungen der Sinn des Herrn D. Müller auch nur im mindeſten getroffen ſeyn, wenn man, einen beliebigen, ſelbſtgemachten Unionsbegriff herzubringend, „unter dem Einen kirchlichen Organismus", zu welchem er die evangeliſche Chriſtenheit zuſammengeſchloſſen ſehen möchte, irgend etwas den beſtehenden beſondern „kirchlichen Organismen Feindſeliges, ein ſie negirendes, annihilirendes und nur ein unbeſtimmtes Grau übrig laſſendes neues Gebilde verſtehen will? Und doch haben mehrere lutheriſche Stimmen, durch das bloße Wort Union ohne Zweifel geblendet, ihn alſo aufgefaßt. Aber ich frage: ſchließt denn das Wort „Organismus" eine Mannichfaltigkeit der relativ ſelbſtändigen Gliederungen aus, oder nach dem Herrn Verfaſſer vielmehr ein? Doch deutlicher kann darüber kaum geſprochen werden, als er ſelbſt es gethan in dem dritten Abſchnitt, Kap. 2. „Von dem Streben nach Wiedervereinigung und ſeiner Grenze" (S. 97—115.). Das Streben nach Wiedervereinigung könne nicht den Weg einſchlagen, daß Eine Kirche ſich der allgemeinen Kirche Chriſti gleichſetze, ſich zur Kirche ſchlechthin zu machen ſuche. Weder die lutheriſche Kirche könne das; denn es ſey ihr verwehrt durch ihr materiales Princip; die Allgenugſamkeit des rechtfertigenden Glaubens beſtände nicht mehr damit, daß noch eine zweite Heilsbedingung, die Zugehörigkeit zur lutheriſchen Kirche, beigefügt würde, ohne welche die erſte nichtig wäre. In demſelben Augenblick, wo man die lutheriſche Kirche zur alleinigen wahren Kirche erhöbe, müßte man ſie der tiefſten Irrlehre in Betreff der Allgenugſamkeit des materialen Princips bezüchtigen. Aber ebenſo ſey überhaupt (alſo auch Seitens der Union) der gewaltſame Verſuch, ein beſonderes Kirchenthum ſich unmit-

telbar als das allgemein und allein gültige setzen zu lassen und dadurch die Einheit der Kirche herstellen zu wollen, dem römischen Katholicismus zu überlassen.

Der wahre Weg für das Streben nach Einheit, dieses wesentliche Element im Leben der Kirche, könne nur der seyn (S. 101.), „vorhandene Kirchentrennungen, wo die inneren Bedingungen gegeben sind, wieder aufzugeben, ohne den bisher gesonderten Kirchenwesen oder einem unter ihnen das Opfer seiner eigenthümlichen Lehre und seiner sonstigen Ordnungen zuzumuthen", was dadurch geschehe, daß den Unterschieden, die bisher für kirchentrennend gegolten haben, diese Bedeutung genommen wird.

Selbst in Beziehung auf die preußische Union läßt er sich im 6. Abschnitt, S. 331 ff. also vernehmen: „Die Eine preußische Kirche soll nach dem Sinn der Union beide Kirchen in sich fassen, nicht bloß als solche, die gemeinschaftlich auf dem dargelegten Consensus stehen, sondern auch als solche, in deren Theologie und kirchlichem Leben sich die unterscheidenden Eigenthümlichkeiten noch irgendwie geltend machen." Ausgeschlossen soll nur seyn, daß diese Eigenthümlichkeiten sich für das schlechthin Wesentliche erklären, sich unbedingt geltend machen, des gemeinsamen Glaubensgrundes und der ihnen damit gesetzten Maße vergessen (S. 331.). Die preußische Kirche als Einheit habe in der Art die Union, die ihrerseits nicht ein drittes Kirchenthum seyn wolle, zu pflegen, daß innerhalb ihres Gebietes der lutherische und der reformirte Typus des kirchlichen Lebens in ihrer Eigenthümlichkeit, also natürlich auch die mit beiden zusammenhängenden besondern Lehrbegriffe gewahrt und gepflegt werden, und treffend bemerkt er, daß namentlich die Neubelebung und Fortbildung kirchlicher Ordnungen im lutherischen Geiste sofort auch von den Freunden der Union alle Förderung erhalten könnte und würde, wenn nicht das Mißtrauen hemmend entgegenstände,

daß die abſoluten Antiunioniſten Solches als Mittel zur Zerſtörung der Union betreiben, was ſich ſofort anders geſtalten würde, wenn für die preußiſche Landeskirche der Union das ihr zukommende Recht ſicher geſtellt wäre. So in Betreff der Liturgie, des Abendmahlsritus u. dgl. Selbſt wenn gefragt wird, ob noch von einer lutheriſchen Kirche in Preußen die Rede ſeyn könne, ſo bejaht er das in dem Sinne der Conf. Aug. VII., alſo im dogmatiſchen Sinn, wogegen ſich freilich von ſelbſt verſteht, daß, wenn unter lutheriſcher Kirche ein in vollkommener Selbſtändigkeit und reiner Sonderung von der reformirten Kirche organiſirtes Kirchenthum verſtanden würde, eine in ſolchem kirchenrechtlichen Sinn geſonderte lutheriſche Kirche auch die Einheit des oberſten kirchlichen Regimentes und überhaupt die Einheit des landeskirchlichen Organismus ausſchlöſſe (S. 333 ff.). Der reformirte König könnte da nicht mehr an der Spitze bleiben. Zum Glück iſt ein ſolches lutheriſches Kirchenthum eine Größe, die in Deutſchland kaum auffindbar iſt.

Mancher mag fragen: aber was bleibt ſo noch übrig für die Gemeinſchaft der Kirchen, wenn die Welt der Wirklichkeit in ſolchem Umfang von dem Unterſchiedenen ſoll im Beſitz behalten werden können? In der That, dieſe Frage ſchwebt dem Herrn D. Hengſtenberg auf den Lippen, wenn er faſt verwundert über das, was er „Zugeſtändniſſe" nennt (was aber, wie oben bemerkt, weſentlich ganz daſſelbe iſt, was D. Müller ſchon 1846 zu Berlin vertrat), es räthſelhaft findet, wie eine Union in dieſem Sinne für ſich mit Begeiſterung erfüllen könne, wiewohl ihm, Herrn D. H. ſelbſt dieſes doch wieder zu viel iſt. Aber das Räthſel iſt unſchwer zu löſen. Dieſe Begeiſterung iſt nichts Anderem als dem wahren evangeliſchen Kirchenbegriffe geweiht, ſeiner reinen Bewahrung und Ausgeſtaltung. Dieſer evangeliſche Kirchenbegriff iſt aber ebenſo ſehr dem geſetzlichen Antiunionismus, als dem einſeitigen Unionismus entgegengeſetzt, welche beide, wie gezeigt, gleich ſehr eine abſtracte

Einerleiheit zu ihrem Ideal haben, wenn auch in entgegengesetzter Weise, wie einen falschen Particularismus und Individualismus. Aber das richtige Maß in Bestimmung dessen, was die Einheit fordern muß und was der Besonderheit verbleiben kann, erwächst aus einer Unterscheidung, die, wenn sie gebührend sowohl in das Bewußtseyn als in die Praxis der Evangelischen wird übergegangen seyn, im Stande ist, einen Bann zu lösen, der nicht bloß auf dem Verhältniß beider Confessionen zu einander, sondern auch auf einer Menge von Werken lag, die jeder der Confessionen auferlegt sind; die ferner allein vermag, Freiheit und Ordnung in ihr rechtes inneres Verhältniß zu bringen und vor Rückfällen in judaistisches Gesetzeswesen, wie vor dem Extrem der Willkür zu bewahren. Das ist die alte, aber erst in unserer Zeit in ihrer ganzen Bedeutung für Kirche und Kirchengemeinschaft hervortretende Unterscheidung zwischen Fundamentalem und Nichtfundamentalem in der beiderseitigen Lehre. Wenn sie schriftmäßigen Grund hat oder gar auch von den beiderseitigen Symbolen gemacht ist, — wie in der That der Fall, — so folgt unmittelbar, daß nach der unausweichlichen Consequenz der reformatorischen Lehre selbst Differenzen im Nichtfundamentalen die Einheit nicht zertrennen dürfen, welche durch das Fundamentale geknüpft ist, weil sonst das Nichtfundamentale die Obmacht über das Fundamentale wäre, die Kirche jenes gegen sein Wesen als das Fundamentale behandelte, das Fundamentale aber als nicht fundamental und ihm nicht die entscheidende Stimme in der Frage über die Einheit ließe, sondern seine Macht und Geltung abhängig machte von Nichtfundamentalem. Diese Unterscheidung ist zu machen auch abgesehen von Union zweier vorhandener evangelischen Confessionen; gäbe es auch nur Eine, so wäre dieselbe doch nicht minder nöthig. Sie liegt weiter tiefer als die Unionsfrage: sie ist zu machen gar nicht zunächst um der Union willen, oder auch um der

„Freiheit", ſondern um des ſelig machenden Evangeliums willen, oder um dem einigen Herrn und ſeiner erlöſenden, den Glauben rechtfertigenden Kraft das alleinige Hoheitsrecht zu laſſen, wovon alles Andere abhängig ſeyn muß. Abermals alſo iſt es nicht aus einer laxeren und unbeſtimmteren, ſondern aus einer beſtimmteren Erkenntniß heraus, daß dieſer Unterſchied gemacht wird, und die ihn ablehnen, die ſind es, welche in der Sphäre der Unbeſtimmtheit verharren, der Alles gleichviel gilt, indem ſie einer organiſchen Geſtaltung, an die jetzt die Reihe gekommen iſt, ſich entgegenſetzen. Wovon nur die Kehrſeite iſt, daß Alles auch gleich wenig oder doch zu wenig gelten muß: nämlich nichts gilt da durch ſich ſelbſt, durch ſeinen Inhalt und ſeine ſich dem Geiſte beglaubigende Wahrheitsfülle (ſonſt wäre dieſes eben als das königliche Princip erkannt), ſondern Alles gilt da nur durch ein Anderes als es ſelbſt, durch Autorität ſey es der heiligen Schrift, oder folgerechter, da der Kanon doch wieder in letzter Beziehung nur auf der kirchlichen Autorität beruhen müßte, durch die Autorität der Kirche, welche ebenſo verbindlich wäre, wenn ſie das Entgegengeſetzte ſetzte. Woraus deutlich zu erſehen, daß hinter der Gleichſtellung aller Sätze der Kirchenlehre ein Indifferentismus gegen den Inhalt der Wahrheit, ja eine nur hypothetiſche Geltung der Wahrheit lauert. Hier iſt der eigentliche Mittelpunct der dieſe Zeit bewegenden Kämpfe; hier muß ſich entſcheiden, ob dem Proteſtantismus wirklich die Lebensbedingungen für bleibende hiſtoriſche Dauer beiwohnen, oder ob er, um ſich zu erhalten, zu demſelben Princip, deſſen Ablehnung ihm ſeine Entſtehung gab, dem der nur äußeren Autorität in Glaubensſachen, zurückkehren muß. Der Abfall von ſich ſelbſt ließe ihm nur eine Scheinfortdauer übrig.

Wir freuen uns, auch hier mit Herrn D. Müller uns einſtimmig zu ſehen. Er ſpricht den bekannten Differenzlehren der evangeliſchen Confeſſionen das Recht, ſie zu ſcheiden

und zu zerspalten, ab, wenngleich andererseits das Recht, beziehungsweise die Pflicht der fortdauernden Vertretung dieser Differenzlehren vorhanden sey. Er thut jenes, weil die Differenzlehren einem fundamentalen Consensus als nicht fundamentalen Dissensus gegenüberstehen; er thut es nicht einer abstracten Freiheit oder einer formalen Einheit zu Lieb, sondern aus einer bestimmteren, schärferen, organischeren Glaubenserkenntniß heraus, die an den Inhalt der Wahrheit sich hält, sehr verschieden von der alle kirchlichen Lehrsätze gleich setzen wollenden, dadurch aber alle, wie gezeigt, indifferentistisch behandelnden Methode. Er fordert nichts trotz des Glaubens, sondern Alles nur kraft desselben. Er will nicht eine Einheit auf Kosten des Glaubens, sondern er fordert bloß die Einigung, die nur auf Kosten des Glaubens versagt werden kann. Er redet keiner Untreue am Glauben das Wort, um etwa der Liebe desto mehr zu genügen, sondern eine Liebe der Kirchen, die nicht aus dem Glauben kommt, ist ihm auch keine Liebe. Für ihn besteht nicht die unselige Antinomie derer, welche durch ihren Glauben an der Liebe gehindert werden, oder durch die Liebe am Glauben, sondern die Untreue im Glauben hat nach ihm auch Untreue in der Liebe zum Gefolge; die Untreue in der Liebe weist ihm auf eine Untreue — und wo sie länger oder gar grundsätzlich festgehalten wird, auf eine Unreinheit im Glauben zurück. Und indem er, auf diesem Boden stehend, in die zerspaltene Zeit hinein warm und freimüthig redet, stimmt ihm unwillkürlich jedes christliche Bewußtseyn bei und weiß es: er hat damit den Mittelpunct der Wahrheit getroffen. So aber ist es ihm auch eine Nothwendigkeit, von der Bethätigung der schon vorhandenen Glaubenseinheit nicht als von einer Sache der Empfindsamkeit, sondern schlicht und nüchtern, in der Sprache des ernsten, in Gottes Wort gefangenen Gewissens, als von einem „göttlichen Rechte", d. h. als von einer Pflicht zu reden, die darum, daß sie abgeleugnet wird,

an verbindlicher, richtender Kraft nicht verliert, ſondern die ihr Majeſtätsrecht gegen jedes ſündliche Widerſtreben, wollen wir oder wollen wir nicht, zu behaupten wiſſen wird.

Aber worin ſoll nun nach Herrn D. Müller die nothwendige Bethätigung der vorhandenen fundamentalen Glaubenseinheit beſtehen? Die nothwendige iſt wohl zu unterſcheiden von der accidentiellen; und nur das Factiſche kann Herrn D. Hengſtenberg, wenn er eine Aenderung in den Anſichten des Herrn D. Müller, oder „Conceſſionen" an die Confeſſion, jetzt zu finden meint, zugegeben werden, daß vor den neu erwachten confeſſionellen Streitigkeiten es den Anſchein haben konnte, als würde in Preußen der ſtrengere Confeſſionalismus — der vor der Union 1817 längſt nicht mehr da war — eine mehr vereinzelte Erſcheinung bleiben, während dieſes Factiſche ſich allerdings vielfach geändert hat und eine eingehendere Berückſichtigung beanſprucht a).

Die „nothwendige" Bethätigung der Glaubenseinheit nun mag immerhin ein unſcheinbares Minimum gegenüber von Hoffnungen ſeyn, die ſanguiniſch der Wirklichkeit weit voraneilen; aber da ihre dogmatiſche und ethiſche Nothwendigkeit dem innerſten eigenen Weſen der Confeſſionen beiwohnt und nicht ein von außen herzugebrachtes Ideal iſt, ſo iſt damit — und das iſt in Zeiten wie die unſrigen ſchon ein Großes — den Angriffen gegen die Gemeinſchaft der Evangeliſchen unter einander ein beſtimmtes unüberſteigliches Ziel geſetzt; es iſt der Punct feſtgeſtellt, über den hinaus die Angriffe gegen die reale κοινωνία der Evangeliſchen unter einander vielmehr das eigene Fleiſch treffen

a) Uebrigens hatte zu Gunſten des ſtrengeren Confeſſionalismus das oben erwähnte Gutachten auf der Generalſynode ſchon ganz dieſelben Grundſätze ausgeſprochen, welche jetzt nur eine weitere Anwendung zu finden beſtimmt ſind. Vergleiche den amtl. Abdruck der Verhandlungen. Abth. II. S. 88 ff.

und in Antastung des eigenen kirchlichen Fundamentes umschlagen müßten. Aus demselben Grunde aber wohnt auch jenem Minimum, als einem beiden Confessionen von der Reformation her eingepflanzten Keime des Gemeinschaftslebens, eine Lebens- und Triebkraft bei, welche abstracten unionistischen Idealen weit überlegen ist, mit den confessionellen Bildungen, welche aufzulösen keinerlei Interesse da ist, so weit sie nicht mit Sünde zusammenhängen, nicht in den geringsten Conflict sich setzt, wohl aber die Confessionen fördern und dafür wirksam seyn wird, daß sie auch in ihrem Besondern von dem universellen Geiste des Ganzen oder der wahren Katholicität beseelt bleiben.

Daß ein Gemeinschaftsleben der Evangelischen unter einander Pflicht sey, das wagt, wie gesagt, nicht leicht Jemand im Ernste in Abrede zu stellen a). Die kirchliche Gemeinschaft hat ihre Geschichte und ihre Stufen, aber immer gilt ihr das Gesetz: Einigung nach dem Maße der Glaubenseinheit, damit dem heiligen Geiste in seiner Kirche freier Raum bleibe zur Verwendung und Mehrung der Glaubensschätze, nicht aber, wo factisch Trennung und Spaltung ist, über den heiligen Geist ein Trennung gebietendes Gesetz, oder gar in den heiligen Geist und sein kirchliches Walten ein entgegengesetzter doppelter Wille, nämlich ein Einigungs- und ein Trennungswille, hineingetragen werde. Denn zwar eine gewisse Speculation mag die Zertrennung auch des Leibes Christi leicht nehmen, ja zur Güte ihrer Welt rechnen, wie sie es auch mit dem Bösen überhaupt zu halten pflegt: lutherische Christen sollen auf solche die Sünde schminkende Abwege nicht gerathen.

Was nun der Herr Verfasser als unerläßliche Bethätigung der vorhandenen Glaubenseinheit der Lutherischen und der Reformirten ansieht, erhellt am deutlichsten aus dem-

a) Vergleiche selbst Kliefoth's Zeitschrift, II, 1. S. 72, oder Sartorius, Meditationen u. s. w. S. 200 f.

jenigen, was er für die preußiſche Kirche fordert (S. 335 f.): „Setzen wir voraus, daß ſich der gegenwärtig noch gährende Zuſtand der evangeliſchen Landeskirche Preußens in dieſer (d. h. der von ihm empfohlenen) Richtung geſtaltet und befeſtigt, ſo würde ſich die Einheit derſelben (wodurch ſie als Ganzes, als unirt in ſeinem Sinne zu betrachten wäre) vornehmlich in einem Zwiefachen darſtellen: 1) in dem einheitlichen Kirchenregiment; 2) in der für den ganzen Umfang derſelben als zuläſſig erkannten Abendmahlsgemeinſchaft.“

Der Sinn der erſteren Forderung kann natürlich nicht ſeyn, daß die landeskirchlichen Organiſationen des Regimentes Einem einheitlichen Kirchenregiment über alle Evangeliſchen auf Erden weichen müſſen. Das ausdrückliche Gegentheil iſt ſchon oben berührt. Ebenſo wenig auch, daß wenigſtens in demſelben Staate eine Uniformität des kirchlichen Regimentes und Rechtes von der oberſten Spitze bis in die Gemeinde unionshalber nothwendig ſey. Ebenſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß praktiſch die Form der Union auch davon abhängt, ob in dem Kreiſe einer Landeskirche auch wirklich beide Confeſſionen ſich vorfinden. Worauf es Herrn D. Müller bei dieſer erſten Forderung mit Recht ankommt, das iſt nur, daß der Grundſatz in Geltung und Anerkennung ſey, der ſymboliſch bezeugte Glaube beider evangeliſcher Confeſſionen verbiete nicht, ſondern empfehle innerhalb deſſelben Landes ein einheitliches Kirchenregiment, und zwar nicht territorialiſtiſcher oder ſtaatlicher, ſondern wirklich kirchlicher Art. Da bekanntlich ſeit unvordenklichen Zeiten ſolches einheitliche Kirchenregiment in dem Epiſkopate der evangeliſchen Landesherren, zum Theil auch in Conſiſtorien und Synoden unbeſchadet der Sondertypen und ihrer Rechte factiſche und rechtliche Ordnung der Dinge in den deutſchen Landen iſt, ſo iſt damit materiell nichts Neues geſagt oder gefordert. Das Bedeutende und ſehr Beachtenswerthe in dieſer Hinſicht iſt nur, daß er dem herr-

schenden Rechtsbestande seine tiefere und theologisch unanfechtbare Begründung gibt, die nur der fanatische Confessionalismus bestreiten kann, aber auch muß. Dieser Rechtsbestand hat nämlich seine Wurzel im Glauben selbst, näher in dem Consensus dieser beiden Confessionen, woraus ebenso sehr folgt, daß, wo der Landesherr nicht evangelisch ist, die Begründung seines kirchlichen Regimentes fehlt, als auch daß, wer eine bloß kirchenregimentliche Union will, ohne den Consensus als Grundlage anzuerkennen, im vollkommenen Widerspruche mit sich steht a).

Ebenso kann aber auch bei der zweiten Forderung die Meinung nicht seyn und ist es auch bei Herrn D. Müller nicht, daß die reformirten und lutherischen Gemeindeverbände aufgelöst und eine für alle gleichmäßige Ordnung des Cultus und Abendmahlsgottesdienstes eingeführt werden solle, wie gleichwohl Herr D. Müller fast unbegreiflich ist mißverstanden worden, so ausführlich er auch das Gegentheil besprochen hat (vergl. S. 341 f. 385., wo er sogar für Lutherische innerhalb der Union der in der lutherischen Kirche häufigeren Distributionsformel sich annimmt). Sondern auch hier ist die Meinung nur, daß als Grundsatz allgemein die Zulässigkeit der Abendmahlsgemeinschaft — ohne Uebertritt — anzuerkennen sey, gleichfalls kraft der im Consensus gegebenen Glaubenseinheit, die durch das Gegentheil verletzt würde, so daß die Kirche um ihrer selbst willen keinem ihrer Diener gestatten darf, z. B. einem Reformirten, die Abendmahlsgemeinschaft um seiner Confession willen zu versagen b).

---

a) Wunderlich nimmt es sich daher aus, wenn Solche gegen das Kirchenregiment reformirter Landesherren Bedenken erheben, die sich mit dem Kirchenregiment eines katholischen Fürsten durch allerlei Wendungen zu versöhnen wissen.

b) So sehr ich die zarte Schonung, die Herr D. Müller Geistlichen, welche Reformirten diese Abendmahlsgemeinschaft versagen, will angedeihen lassen, nach der Gesinnung, der sie entstammt, zu würdigen

Da auch die Gewährung der Abendmahlsgemeinschaft Seitens der Confessionen so gut wie allgemein gegenseitig besteht (denn auch schon in der Sitte, die sie als Ausnahme gestattet ohne Uebertritt, ist die dogmatische Zulässigkeit derselben ausgedrückt, indem ja ohne diese die Ausnahme vielmehr Sünde und schlechthin unzulässig wäre), so ist auch in diesem Punct nichts wesentlich Neues enthalten, sondern bloß bestimmt als Grundsatz hervorgehoben, was nur höchst vereinzelte Stimmen und auch sie meist nur in Unklarheit und Unsicherheit beanstanden. Endlich auch die Forderung, daß die ganze evangelische Christenheit sich den andern Confessionen und Secten gegenüber als eine zusammengehörige Familieneinheit wissen und sich als solche bundesgenossenschaftlich und hülfreich durch Rath und That darstellen soll, enthält nicht viel Anderes, als was in dem Corpus evangelicorum längst bestand, einer Rechtsbildung, für die ein Surrogat erst wieder zu gewinnen ist. Es ist auch lutherischerseits unseres Wissens kaum Einer zu nennen, der gegen diese Forderung Einwendungen machte a).

---

weiß, so muß ich doch entschieden der Meinung seyn, daß die Frage über die Bedingungen der Abendmahls- und Kirchengemeinschaft ihrem Begriffe nach nicht in das private Urtheil oder Belieben gestellt werden darf, sondern daß die Entscheidung darüber einzig der Kirche zusteht und die Geistlichen sich dieser zu fügen haben.

a) Das Desiderium einer evangelischen Conföderation stößt unseres Wissens lutherischerseits nicht an sich auf Widerspruch, sondern nur auf den Wunsch einer vorgängigen Zusammenschließung der lutherischen Landeskirchen zu Einer Kirche, wogegen an sich nichts zu sagen wäre, wenn nicht der geschichtliche Typus der letztern selbst wieder ein sehr verschiedener wäre (und noch viel verschiedener werden müßte, wenn z. B. die mecklenburg'sche Kirche das Vorbild für einen Theil der lutherischen Kirche werden könnte), sodann wenn nicht über dem Fernliegenden das Nächste und Praktische, in dessen Kreis uns Gott gestellt, versäumt würde. Oder sollte es eine wichtigere Pflicht für die deutschen Lutheraner seyn, die ruhige, nicht ge-

Die Züge, welche Hr. D. Müller als die wesentlichen Bethätigungen oder Kennzeichen der Union aufstellt: den Grundsatz der Zulässigkeit des einheitlichen Kirchenregimentes und der Abendmahlsgemeinschaft, sowie der bundesgenossenschaftlichen Hülfe, leitet er aus dem inneren Wesen beider Confessionen ab. Bei dieser theologischen Ableitung folgt also, daß sie ihre eigene Reinheit, Gesundheit und Folgerichtigkeit nur behaupten, indem sie jene Züge an sich erkennen lassen. Andererseits sind diese Züge schon so gut wie allgemein auch bei den lutherischen Landeskirchen in factischer und zum Theil gesetzlicher Anerkennung. Die Evangelischen lutherischen und reformirten Bekenntnisses haben Gottlob, um mit den Worten des Herrn Verfassers zu reden, den unglücklichen Muth nicht mehr, sich wechselseitig als Häretiker zu excommuniciren (S. 338.). Auch die lutherischen und reformirten Landeskirchen, sofern sie nur bewußt und grundsätzlich jene Forderungen anerkennten, die sie meist schon erfüllen, würden hiernach dem Minimum des Maßes von Kirchengemeinschaft entsprechen, welches von der vorhandenen Glaubenseinheit geboten ist. Darauf, daß sie den Namen der Union annehmen, könnte es um so weniger ankommen, je mehr dieses Wort gehässigen Mißverstand aufregt, wenn sie nur der schuldigen Kirchengemeinschaft sich befleißigen, wie denn auch in namhaften Ländern der Name „Unirte" gar nicht der officielle ist. Es ist daher sehr begreiflich, daß manche Freunde der Union mit diesem Minimum nicht zufrieden sind. Sie fordern namentlich noch vollständige Lehrgemeinschaft, so daß, wo Union ist, promiscue Solche,

---

störte Einheit mit Norwegen, Schweden, Finnland zu organisiren, als nach dem Vorgang des Corpus evangelicorum das nächstliegende Verhältniß zu den Deutsch-Reformirten christlich-sittlich zu regeln? Die Einheit mit jenen nordischen Kirchen müßte doch dadurch nicht im Geringsten gelockert werden.

die dem lutheriſchen oder die dem reformirten Typus folgen, endlich Solche, die nur dem Conſenſus huldigen, beiderſeits anſtellungsfähig ſeyn ſollen. Allein auch wenn man es tadelnswerth findet, daß Gemeinden ihren urſprünglichen Typus bewahren wollen (wiewohl das gar nicht nothwendig mit einer Ueberſchätzung des Diſſenſus zuſammenhängen muß), ſo muß man doch zugeben, daß es umgekehrt Seitens der Union ſelbſt den Diſſenſus zu wichtig nehmen hieße, wenn man die kirchliche Liebesgemeinſchaft mit denjenigen glaubte aufgeben zu müſſen, welche ihrerſeits am Diſſenſus in richtiger Unterordnung unter den Conſenſus feſthalten, von jener Kirchengemeinſchaft aber doch deßhalb nicht ablaſſen wollen. Was wäre das ſchöne Wort Union, wenn ſie nicht die Kraft hätte, dieſe Differenzen zu tragen und dadurch an Leben, Liebe, Weisheit zu erſtarken? Freilich erſcheint ſo die Union weit weniger als etwas Abſonderliches oder Neues: aber iſt das nicht auch ein Gewinn, daß ihr wahres Weſen als etwas erkannt wird, was in dem wahren Weſen der evangeliſchen Confeſſionen ſelbſt ſchon gegeben und daher unverlierbar eine unaufhaltſame Macht iſt, ſo lange die Confeſſionen nicht degeneriren? Iſt es ein Geringes, daß ſo der confeſſionelle Fanatismus als ein für das Weſen der Confeſſionen Neues und von ihm Abartendes erſcheint? Oder iſt durch Aufſtellung dieſes Minimums den Wegen Gottes vorgegriffen, der, wo und wie er will, aus dem Keime, ſofern derſelbe rein behütet und pflichtmäßig gepflegt wird, eine wachſende Einheit des Glaubens und der Liebe hervorlocken kann? Es iſt wahr, in mehreren Ländern und Provinzen Deutſchlands iſt die Union ſchon bedeutend über das Minimum des Herrn Verfaſſers geſetzlich hinausgeſchritten a); es wäre, wie oben ausgeführt, Sünde, in ſolche Länder von innen oder au-

a) Auf dieſen Unterſchied bezogen, ſind die Bemerkungen vom Herrn D. Schenkel, der Unionsberuf des evangeliſchen Proteſtantismus, 1855. S. 645 ff., in ihrem Rechte.

ßen Störungen hineintragen und die ſchon geſchloſſene engere Gemeinſchaft des lebendigſten Austauſches wieder muthwillig auflöſen zu wollen, wie zum Theil in Preußen zu großer Verwirrung der Kirche, ja zur Gewiſſensbedrückung Vieler (ſiehe oben) geſchehen iſt. Dieſe enger unirten Kirchen ſtehen auch offenbar anderen, z. B. der mecklenburg'ſchen, völlig ebenbürtig an geiſtlicher Kraft zur Seite und ſind rüſtig an der eigenthümlichen, ihnen durch Geſchichte, Zuſammenſetzung, Geiſtesart von Gott übertragenen Aufgabe thätig. Für andere Kirchen ſollen ſie auch als heilſame Warnſtimmen gegen falſche Ueberſchätzung der Differenzlehren daſtehen und wirken. Aber ſo wenig dieſe Ueberſchätzung nothwendig zum lutheriſchen oder reformirten Charakter in Lehre und kirchlichen Ordnungen gehört — vielmehr iſt ſie deſſen Verderbniß — ſo wenig haben doch auch die enger Unirten ein Recht, anders ſituirten Landeskirchen ihre eigenthümliche Aufgabe, z. B. in dogmatiſcher Hinſicht, abzuſprechen, ihre eigene evangeliſche Bekenntnißform oder ihre Kirchengeſtalt denſelben als die allein zuläſſige anzuſinnen, wie ſie auch noch viel weniger ſich ſelbſt über ſie zu ſtellen gedenken werden. Sondern das Einzige was ſie von ihnen erwarten können, womit aber auch ein heilſames Gemeinſchaftsleben in Gerechtigkeit wie in Liebe und Austauſch ſeine hinreichende Vertrauensbaſis hat, werden die genannten, von dem Herrn Verfaſſer angegebenen Grundzüge ſeyn, welche, je mehr alle mißtrauiſche Furcht vor anderweiten Planen oder ſtörenden Anforderungen ſchwindet, deſto ruhiger und friedſamer ihren Segen werden entfalten und in das Bewußtſeyn und die Wirklichkeit immer vollſtändiger eindringen können. Die große Idee der Einen evangeliſchen Kirche kann doch anders nicht als in der Form der Conföderation der Landeskirchen zu kraftvoller praktiſcher Wirklichkeit kommen, ſelbſt wenn alle Landeskirchen nur Einem Typus huldigten. Jene Idee aber kann nach Lage der Dinge keine andere Form der Einheit weder als noth-

wendig noch als wünſchenswerth erweiſen, außer jene freiere der Einheit in Mannichfaltigkeit, die ſich in der größeſten kirchlichen Blüthezeit, in der Einen und doch in den verſchiedenen Ländern ſo mannichfaltig gearteten Kirche der erſten Jahrhunderte darſtellte und bethätigte. Nur daß es auch an dem lebendigen Austauſch und dem Zuſammenwirken nicht fehle und das Sonderleben nicht zur Separation, der Unterſchied nicht zu ſcheidender und ſpaltender Bedeutung geſteigert werden möge. Schätzen wir daher auch die kleinen oder vielmehr unſcheinbaren, von dem Herrn Verfaſſer aus dem Vorhandenen abgeleiteten Anfänge für ein Gemeinſchaftsleben und eine Verſtändigung nicht gering. Sie treffen den Punct, der, wie gleich zu Anfang angedeutet, den Confeſſionen ſelbſt ihre geſunde Entwickelung ſichert, ſie vor Allem auf das Eine, was noth thut, auf den Quell alles Heiles und Lebens, hinweiſt, deſſen ſie ſich, ſo lange ſie leben, nie ohne den tiefſten Schaden für ihre eigene Exiſtenz entſchlagen können, der aber eben damit auch am gewiſſeſten der wachſenden Einheit dient.

Ueber die zweite Hauptfrage (ſ. o. S. 53.): Worin die Glaubenseinheit beider Confeſſionen beſteht? ſoll ein zweiter Artikel handeln.

2.

Der ſogenannte Kanon von Muratori,

mit Bezug

auf die neueſten Bearbeitungen deſſelben von Neuem unterſucht

von

D. Karl Wieſeler.

Abgeſehen von den mehr gelegentlichen Unterſuchungen in den Einleitungsſchriften und bibliſchen Commentaren, iſt der unter dem Namen ſeines erſten Herausgebers Muratori bekannte wichtige Kanon des neuen Teſtamentes in dem letzten Jahrzehend mehrmals der Gegenſtand monographi-

ſcher Arbeiten geweſen. In dieſer Zeitſchrift (Jahrgang 1847, Heft 4, S. 815 ff.) iſt ſein Text auf Grund der mailänder Handſchrift von mir kritiſch revidirt und erläutert. Gleichzeitig mit mir hat D. Credner in ſeinem Buche: zur Geſchichte des Kanons (S. 68 ff.), den muratori'ſchen Text einer gelehrten und ſcharfſinnigen Erörterung unterzogen, die ich am angeführten Orte leider nicht mehr berückſichtigen konnte. Jüngſt endlich hat D. van Gilſe auf Anlaß des Jubiläums ſeines Lehrers Samuel Müller ein Programm a) veröffentlicht, in welchem er den von mir publicirten Text des Kanons zum Grunde legt und mit Umſicht und Gelehrſamkeit commentirt, ſo zwar, daß er in den Ergebniſſen ſeiner Unterſuchung gewöhnlich mit D. Credner oder mir, welche er als die letzten Bearbeiter beſonders berückſichtigt, übereinſtimmt, aber doch zugleich auch einige beachtenswerthe neue Anſichten und Meinungen vorträgt. Da der muratori'ſche Kanon, welcher durch ſeinen eigenthümlichen Inhalt, namentlich aber durch ſeine verſtümmelte Geſtalt und ſeinen corrumpirten Text bekanntlich nicht geringe Schwierigkeiten bietet, durch die vereinten Bemühungen mehrerer Interpreten nur gewinnen kann, ſo dürfte der Verſuch, welcher im Folgenden gemacht werden ſoll, den jetzigen b) Stand der Unterſuchung näher darzulegen und die Unterſuchung ſelber in dieſem oder jenem

---

a) Inest disputatio de antiquissimo librorum sacrorum novi foederis catalogo, qui vulgo fragmentum Muratorii appellatur. Amstelod. 30 Seiten in Quart.

b) Die Behandlung des Kanons bei Schleiermacher, (Einleitung ins neue Teſtament, S. 51 ff.), um nur einen der ältern Bearbeiter zu erwähnen, iſt ziemlich verfehlt, was nicht zu verwundern iſt, da die Einleitung zu den unbedeutenderen Leiſtungen dieſes großen Theologen gehört, welcher in der neuteſtamentlichen Exegeſe und Kritik nicht als Fachgelehrter zu Hauſe war. Aber auch ein auf dieſem Gebiete ſo heimiſcher Gelehrter wie D. Thierſch äußert noch in ſeinem Verſuch zur Herſtellung des hiſtoriſchen Standpunctes für die Kritik der neuteſtamentlichen Schriften (1845. S. 387.), daß durch die Cor-

Puncte wo möglich weiter zu fördern, durch die Sache ſelber gerechtfertigt ſeyn. Die meiſte Rückſicht werde ich ſelbſtverſtändlich auf die erwähnten monographiſchen Arbeiten über den Kanon von Muratori nehmen, aber doch auch, wenn es mir dienlich erſcheint, auf die gelegentlichen Bemühungen Anderer um unſern Kanon zurückſehen.

Es ſind bereits nicht wenige Hauptpuncte, in welchen Credner, Gilſe und Referent zuſammenſtimmen, was ein günſtiges Präjudiz für die von uns zum Theil ganz unabhängig von einander entwickelte Anſicht erwecken dürfte. Vollkommen einig ſind wir zunächſt darin, daß der muratori'ſche Kanon etwa um 170 n. Chr. geſchrieben ſeyn müſſe, daß er zwar nicht, wie Muratori wegen der Uebergehung des Hebräerbriefes wollte, von dem römiſchen Presbyter Cajus abſtamme, aber doch von einem römiſchen oder wenigſtens italieniſchen Verfaſſer aus der angegebenen Zeit, daß er endlich nicht urſprünglich griechiſch, wie Hug, Guericke, Thierſch annehmen, ſondern urſprünglich lateiniſch geſchrieben ſey. Unſer Streit bezieht ſich vorzüglich noch auf den Umfang der zum neuteſtamentlichen Kanon gerechneten Schriften, ſowie auf die Herſtellung und Erklärung einiger mehr oder weniger ſchadhaften Stellen.

Was den Umfang der neuteſtamentlichen Schriften nach dem muratori'ſchen Kanon anlangt, ſo differiren in dieſer Beziehung unſere Anſichten zwar nicht ſehr, aber doch noch in mehreren Puncten, welche für die älteſte Geſchichte des neuteſtamentlichen Kanons nicht ohne Belang ſind. Nach der Auffaſſung von D. Credner, welcher D. Gilſe beigetreten iſt, werden folgende Schriften in unſerm Kanon in folgender Reihenfolge erwähnt: die vier Evangelien des Matthäus, Markus, Lukas, Johannes, die Apoſtelgeſchichte

---

ruptionen des Textes unſeres Documents in ihm ſchon mehrmals der Verdacht erweckt ſey, „ob nicht das ganze Fragment eine ſpaßhafte Myſtification des Herausgebers Muratori ſeyn könnte".

des Lukas, (als dem Paulus untergeſchobene Briefe ein Brief an die Laodiceer und einer an die Alexandriner), der Brief Judä, zwei Briefe des Johannes (welches die beiden letzten Briefe ſeyn ſollen, die nicht vom Apoſtel, ſondern vom Presbyter Johannes geſchrieben ſeyen, während der erſte johanneiſche und wirklich apoſtoliſche Brief ſchon früher gelegentlich erwähnt ſey), die Apokalypſe des Johannes und die Apokalypſe des Petrus (und vorher gelegentlich, obwohl in unſerem Fragmente nicht mehr urkundlich nachzuweiſen, der erſte Brief Petri). Somit enthalte der Kanon von Muratori bereits alle Schriften unſeres gegenwärtigen Kanons, mit Ausnahme des Hebräerbriefs, des Briefs Jakobi, des zweiten Briefs Petri, und überdieß eine in der alten Kirche auch ſonſt bekannte Apokalypſe des Petrus. Referent ſtimmt a. a. O. mit obiger Auffaſſung des Fragments im Uebrigen überein, nur daß er bei den zwei Briefen des Johannes an den erſten und zweiten Brief des Apoſtels Johannes denkt, daß er bei den den Petrus betreffenden Worten nicht ausſchließlich an deſſen Apokalypſe gedacht wiſſen will, ſondern vor allen Dingen an deſſen erſten Brief, und daß er unter dem Briefe an die Alexandriner den Hebräerbrief vermuthet. Dieſe Behauptungen ſcheinen mir übrigens auch jetzt noch feſtzuſtehen, obwohl ich andererſeits dankbar geſtehe, daß namentlich auch die gegneriſchen Gründe mich veranlaßt haben, den Text des Fragments wiederholt zu betrachten und in Folge davon etliche Puncte anders zu faſſen und zu begründen. Bei der ſchadhaften Beſchaffenheit des Documents wird an einzelnen Stellen nur die auf wiederholter Betrachtung beruhende Geſammtauffaſſung deſſelben und die Kenntniß der Entwickelungsgeſchichte des neuteſtamentlichen Kanons überhaupt die, ſo weit es möglich iſt, ſichere, richtige Entſcheidung vermitteln können.

Leider iſt der urkundliche Text gerade auch an der Stelle, wo das Fragment von den ſogenannten katholiſchen

Briefen handelt, mehrfach verderbt, weßhalb ihre zwieſpältige Auffaſſung nicht zu verwundern iſt. Ich theile den Text hier ſo mit, wie ich ihn in dieſer Zeitſchrift a. a. O. unter Beifügung der von mir herrührenden eingeklammerten Aenderungen habe abdrucken laſſen[a]), indem ich nur noch bemerke, daß auch die Interpunction von mir herrührt, da die ambroſianiſche Handſchrift wegen ihres Alters faſt gar keine enthält, dieſe mithin jedem Ausleger frei ſteht. Epistola sane Iude (Iudae) et superscriptio (superscripti) Iohannis duas (duae) in catholica habentur, et (ut) Sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta, Apocalapse (Apocalypsis) etiam Iohanis (Iohannis). Et Petri tantum recipimus, quam (quem) quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt. Credner, welchem Gilſe hier folgt, hat ebenfalls ut Sapientia corrigirt, was nothwendig iſt, weil die Weisheit Salomo's unmöglich in der Reihe neuteſtamentlicher Schriften erwähnt, ſondern nur mit dieſen verglichen werden konnte, weicht übrigens von mir darin ab, daß er nicht superscripti, ſondern superscriptae ändert und — was der Hauptunterſchied iſt — daß er, indem er hinter scripta ein Punctum macht und den Plural Apocalypses ſchreibt, mit Muratori ſo fortfährt: Apocalypses etiam Iohannis et Petri tantum recipimus, quam (scil. Apocalypsin Petri) quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt. Die Conjectur superscriptae gibt keinen richtigen Sinn, ſondern nur superscripti, weil nicht die Briefe, ſondern der Name Johannes darüber geſchrieben ſeyn ſoll. Mit superscripti will im Gegenſatze zu den kurz vorher genannten pauliniſchen Briefen und zu dem Briefe Judä, in welchen der Verfaſſer ſtets im Eingange des Briefes

a) Wenn ich im Folgenden der Kürze wegen hier und da nach „Zeilen" citire, ſo ſind damit, wie ich hier ein- für allemal erkläre, ſtets die Zeilen jenes meines Abdrucks gemeint.

ſelber, alſo inscriptus iſt, die Eigenthümlichkeit der johanneiſchen Briefe hervorgehoben werden, nach welcher ihr Verfaſſer nicht im Eingange dieſer Briefe mit ſeinem Namen Johannes genannt oder inscriptus, ſondern ſpäter darüber geſchrieben, superscriptus iſt. Da nun Credner und Gilſe vor Apocalypses ſtark interpungiren, müſſen ſie das ut Sapientia etc. nothwendig mit dem Vorhergehenden verbinden, ſo daß der Sinn entſteht, daß zwei Briefe des Johannes ſich in der katholiſchen Kirche befinden, wie die von ſeinen Freunden geſchriebene Weisheit Salomonis, d. h. ohne von Johannes ſelber geſchrieben zu ſeyn. Die zwei Briefe Johannis ſind ihnen aber der zweite und dritte Brief des Johannes, welche im Alterthume auch ſonſt dem Apoſtel Johannes abgeſprochen und dem Presbyter Johannes beigelegt wären; der erſte Brief des Johannes könne hier recht wohl übergangen ſeyn, da derſelbe in unſerem Kanon früher ſchon gelegentlich citirt ſey, und zwar als apoſtoliſch johanneiſch. Ich muß aber dabei beharren, daß die zwei Briefe des Johannes nur von den beiden erſten des Apoſtels Johannes gemeint ſeyn können, hier alſo der dritte johanneiſche Brief, wie auch ſonſt im höchſten Alterthume, übergangen iſt und daß der Satz ut Sapientia u. ſ. w. nur zum Folgenden gezogen werden kann. Denn da Johannes an unſerer Stelle der Apoſtel Johannes ſeyn muß, wie auch von den Gegnern zugegeben wird, ſo werden ihm definitiv und ausdrücklich nur zwei im Kanon befindliche Briefe beigelegt; die Haltung des Satzes iſt ſo allgemein, daß man einen dritten aus dem Vorhergehenden unmöglich ſuppliren darf. Ferner iſt es ſchlechthin gegen den Zweck des muratori'ſchen Kanons, nach welchem alle einzelnen Schriften, die zum neuteſtamentlichen Kanon gerechnet werden, nacheinander in einer gewiſſen Reihenfolge aufgezählt werden müſſen, ſo wie gegen die in ihm conſtant beobachtete Sitte, anzunehmen, daß der erſte johanneiſche Brief dadurch, daß eine Stelle aus ihm gele-

gentlich citirt wird, habe als kanoniſche Schrift bezeichnet werden ſollen, ſo wie denn auch die Apokalypſe des Johannes an dem entſprechenden Orte ausdrücklich noch als von der Kirche recipirte Schrift genannt wird, obwohl ſie ebenfalls früher (Zeile 48. und 57.) ſchon gelegentlich iſt citirt worden. Endlich werden dem Apoſtel Johannes vorher (Zeile 26 ff.) mit den Worten: Quid mirum, si Iohannes tam constanter singula etiam in epistolis suis proferat, ausdrücklich mehrere Briefe zugeſchrieben. — Daß aber der Satz ut Sapientia u. ſ. w. nicht zum Vorhergehenden gezogen werden kann, ergibt ſich daraus, daß 1) dann auch von der epistola Iudae, welche zugleich mit den Iohannis duae das Subject zu dem in catholica habentur bildet, daſſelbe gelten müßte, daß ſie nicht von Judas ſelber herrühre; daß 2) da unter den beiden Briefen des Johannes, wie wir geſehen haben, vor allen Dingen der erſte Brief deſſelben gemeint und dieſer im Kanon vorher ausdrücklich als Product des Apoſtels Johannes bezeichnet iſt, von dieſen a) Briefen unmöglich geſagt werden konnte, daß ſie nicht vom Apoſtel ſelber geſchrieben ſeyen, und daß endlich 3), wenn der Satz ut Sapientia u. ſ. w., was an ſich ebenſo gut möglich iſt, zu dem Folgenden conſtruirt wird, in welchem Falle hinter Apocalypsis etiam Iohannis nothwendig ſtark zu interpungiren iſt, ſich das

a) Gilſe glaubt a. a. O. (S. 27.), einen bisher überſehenen entſcheidenden Grund für ſeine und Credner's Behauptung, daß unter den zwei Briefen des Johannes nur der zweite und dritte Brief gemeint ſeyn könnten, darin entdeckt zu haben, daß das Fragment berichte: duas illas, de quibus iam agit, „ab amicis (Iohannis) in eius honorem scriptas esse", quod de prima Iohannis epistola scribere omnino non potuit. Nur Schade, daß die Prämiſſe dieſer Beweisführung, daß die Worte ut Sapientia u. ſ. w. zum Vorhergehenden zu ziehen ſeyen, nichts weniger als feſtſteht. Gegen Credner vergl. auch Reuß, Geſchichte der heil. Schriften des neuen Teſtaments. 2. Ausg. S. 290.

ſonſt ſchwierige etiam leicht erklärt und alle johanneiſchen Schriften, abgeſehen vom Evangelium, paſſend zuſammengefaßt[a]) werden. Uebrigens dürfte die Abſicht einer Zuſammenfaſſung der johanneiſchen Schriften, welche der muratori'ſche Kanon ſämmtlich, die Apokalypſe indeß, wie aus dem ut Sapientia u. ſ. w. hervorgeht, mit einiger Beſchränkung, auf den Apoſtel Johannes zurückführt, es auch am einfachſten erklären, weßhalb der Brief Judä in ſehr ſingulärer Weiſe unter den katholiſchen Briefen vor den Briefen des Apoſtels Johannes erwähnt iſt. Wir erklären die betreffenden Worte alſo: „Der Brief des Judas allerdings[b]) und zwei des darüber geſchriebenen Johannes befinden ſich in der katholiſchen Kirche; wie die Weisheit, welche von den Freunden Salomo's zu ſeiner Ehre geſchrieben ward, ſo auch die Apokalypſe des Johannes" (sc. in catholica ecclesia habetur). —

Iſt nun obige Auffaſſung der Stelle rückſichtlich der johanneiſchen Briefe richtig und iſt insbeſondere feſtzuhalten, daß mit den Worten Et Petri tantum etc. ein neuer Satz beginnt, ſo kann ferner bei dieſen Worten unmöglich ausſchließlich an die Apokalypſe des Petrus gedacht ſeyn, wie Credner und Gilſe behaupten; denn dieſe Meinung beruht bloß darauf, daß der Plural Apocalypses conjicirt und mit ihm bereits ein neuer Satz begonnen wird, in welchem Falle die Apokalypſen des Johannes und Pe-

a) Eine Zuſammenfaſſung der johanneiſchen Schriften in der angegebenen Weiſe läßt ſich im Texte freilich nur dann nachweiſen, wenn für et Sapientia mit Credner und mir ut Sapientia geleſen wird, ſo daß letztere an ſich ſehr leichte Conjectur ſich uns hier von Neuem als richtig beſtätigt. Vergl. auch das weiter unten über die Sapientia Geſagte.

b) Das sane ſoll nach Credner a. a. O. (S. 89.) auf Zweifel rückſichtlich des Briefes Judä hinweiſen, was bei ihm (S. 81.) mit ſeiner von uns beſtrittenen Anſicht über die zwei Briefe des Johannes zuſammenhängt. Es opponirt vielmehr den kurz vorher erwähnten untergeſchobenen Briefen, wie auch Gilſe a. a. O. (S. 15.) gegen Credner bemerkt hat.

trus — also von Petrus nur die Apokalypse — erwähnt wären. Wenn wir aber auch diese Correctur und Abtheilung zugeben wollten, indem wir von der obigen Erörterung vorläufig absähen, so würden die Worte an sich nicht das bedeuten können, was sie bedeuten sollen. Nach Gilse a. a. O. (S. 17.) bedeuten sie: quod attinet ad Apocalypses, non alias recipimus, nisi Iohannis et Petri. Aber das müßte heißen: Apocalypses tantum Iohannis et Petri recipimus, so daß weder das etiam noch die Stellung des tantum erklärt ist, oder, da das genus (!) der Apokalypsen, was mir durchaus nicht wahrscheinlich, eingeführt werden soll, mindestens: Apocalypses etiam, sed Iohannis et Petri tantum, recipimus. Ferner könnte, da die Apokalypsen des Johannes und Petrus dann zusammengefaßt würden, das Relativum quam schwerlich bloß auf die Apokalypse des Petrus bezogen werden. Ferner bleibt das die Zulassung selbst noch mehrerer Apokalypsen in den christlichen Kanon als möglich setzende tantum trotz Allem, was Gilse a. a. O. (S. 17.) dagegen bemerkt, sehr auffallend, wie auch von D. Lücke[a]), einem anerkannten Kenner der apokalyptischen Litteratur, in seinem Versuche einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis (2. Auflage. S. 242.) hervorgehoben ist. Denn da es sich nicht, was Gilse geltend macht, um die Kenntniß oder den Privatgebrauch christlicher Apokalypsen, sondern um eine kirchliche Anerkennung derselben, ein recipimus sc. in catholicam ecclesiam handelt, welches nach dem Relativsatze ihre öffentliche Vorlesung in der Gemeine involvirte, so sollte man erwarten, daß das tantum mit Rücksicht auf die Apokalypse des Petrus min-

a) Mit tiefer Betrübniß erfahre ich, daß dieser insbesondere um die wissenschaftliche Exegese des neuen Testaments so hoch verdiente Gelehrte, als dessen Schüler ich mich dankbar bekenne, einem längeren schmerzensvollen Leiden vor Kurzem erlegen ist.

deſtens fehlte oder ſtatt des tantum ſelbſt eine andere Wendung, wie praeter Apocalypsin Iohannis etiam Apocalypsin Petri, geſetzt wäre. Endlich erkennen auch die Gegner an, daß in unſerem Kanon, weil in ihm ſogar die Apokalypſe des Petrus erwähnt ſey, wie wegen ſeiner ſonſtigen Beſchaffenheit, und da er wahrſcheinlich der römiſchen oder doch einer benachbarten Gemeine angehöre, der erſte Brief des Petrus nicht übergangen ſeyn könne, und nehmen deßhalb an, er ſey in demſelben früher gelegentlich erwähnt geweſen. Allein die letztere Annahme iſt bei unſerem Briefe reine Hypotheſe, welche, ſelbſt zugegeben, nicht das beweiſen würde, was ſie beweiſen ſoll, da, wie wir geſehen haben, Zweck und Charakter unſeres Kanons es fordern, daß die einzelnen neuteſtamentlichen Schriften an dem entſprechenden Orte **ausdrücklich** als kanoniſch bezeichnet werden. Auch wir urtheilen größtentheils aus denſelben Gründen, daß der ſonſt allgemein anerkannte erſte Brief des Petrus in dem muratori'ſchen Kanon der römiſchen Kirche nicht übergangen ſeyn könne; dann muß er aber an unſerer Stelle genannt ſeyn, da hier, wo von den katholiſchen oder nichtpauliniſchen Briefen überhaupt gehandelt wird, der allein entſprechende Ort iſt, an welchem er nach der Ordnung unſeres Kanons als kanoniſch aufgeführt werden konnte, und hier überdieß ausdrücklich eine kirchlich recipirte Schrift des Petrus (oder mehrere Schriften des Petrus, denn darüber wird geſtritten) erwähnt wird. So beſtätigt ſich uns von Neuem unſere obige Abtheilung, nach welcher wir mit Et Petri tantum recipimus einen neuen Satz anfangen, da es dann Niemand beifallen kann, zu Petri Apocalypsin ergänzend, die Worte ausſchließlich von der petriniſchen Apokalypſe zu deuten. — Indem ich mich an den urkundlich überlieferten Text möglichſt anzuſchließen ſuchte und nur für quam quem ſchrieb, erklärte ich in dieſer Zeitſchrift a. a. O. (S. 849 ff.): „Auch von Petrus nehmen wir ebenſoviel (als von [dem kurz vor-

her erwähnten] Johannes, also zwei Briefe und eine Apokalypse) an, welchen Einige von den Unsern in der Gemeine nicht gelesen wissen wollen." Daß diese Construction des tantum unzulässig oder gekünstelt sey, wie Gilse und Guericke behaupten, kann ich nicht einräumen, da die Beschränkung des tantum auf Schriften des Petrus ebenso sehr im Zusammenhange liegt, wie am Schlusse des Kanons in dem Arsinoi ... nihil recipimus eine solche Beschränkung des nihil. Jene Construction des tantum ist auch von Lücke a. a. O. gebilligt, nur hat er des Sinnes[a]) wegen rücksichtlich des Relativsatzes einer zweiten von mir vorgeschlagenen Lesart den Vorzug gegeben, welche das Femininum des Relativs quam festhält, aber voraussetzt, daß vor dem Relativum die das tantum erläuternden Worte scilicet epistolas duas et Apocalypsin ausgefallen seyen, so daß sich das quam bloß auf Apocalypsin beziehen würde. Wenn man freilich aus dem gleich Folgenden sieht, daß die apokalyptische Richtung in dem Kreise unseres Kanons nicht stark gewesen seyn kann, da die unter dem Titel „Hirte des Hermas" bekannte Apokalypse nur deßhalb gelesen werden soll, weil ihr Verfasser Hermas ein Bruder

a) Lücke meint, gerade in Rom habe gewiß Niemand daran gedacht, von Petrus selbst den ersten Brief nicht lesen zu wollen. — Dagegen ist das von Gilse a. a. O. (S. 17.) geäußerte und scharf betonte Bedenken, ob an einem Orte, wo die Kanonicität der Briefe Petri anerkannt wurde, überhaupt Etliche hätten existiren können, welche ihre Autorität in der Weise bezweifelten, daß sie ihre kirchliche Vorlesung nicht wollten, zumal bei dem hohen Alter unseres Kanons mir, so weit ich die Geschichte des neutestamentlichen Kanons kenne, von gar keinem Gewichte erschienen. Nur ist nicht zu übersehen, daß das recipimus hier, wo es mit dem in catholica ecclesia habetur abwechselt, wie überhaupt in dem Kanon (vergl. Zeile 65. und 82.), nicht die Privatansicht des berichtenden Individuums, sondern die in der Gemeine als solcher gültige Ansicht referirt. Speciell über den ersten Brief Petri vergl. noch weiter unten.

des in dem Kreiſe, in welchem unſer Kanon entſtanden iſt, wirkenden römiſchen Biſchofs Pius geweſen ſey, im Uebrigen aber von den kanoniſchen Büchern ſtreng unterſchieden wird: ſo könnte man verſucht ſeyn, zu zweifeln, ob an unſerer Stelle die Apokalypſe des Petrus überhaupt erwähnt iſt, zumal dieſe apokryphiſche Schrift, welche ihres im Allgemeinen untadeligen Inhalts wegen ſonſt mit dem Hirten des Hermas auf eine Stufe geſtellt zu werden pflegt (vgl. Euseb. h. e. 3, 25.), hier den eigentlich[a]) kanoniſchen Schriften ganz gleichgeſtellt wäre, was für den Verfaſſer unſeres Kanons, gemäß dem Standpuncte, welchen er ſonſt innehält, nur unter Vorausſetzung ihres wirklichen petriniſchen Urſprungs zuläſſig zu ſeyn ſcheint. Man müßte dann ſtatt tantum die etwas kühne, aber bei der Fehlerhaftigkeit der Handſchrift unſtreitig zuläſſige[b]) Conjectur unam sc. epistolam wagen, für welche ſich überdieß das Femininum quam anführen ließe: „Und von

a) Vergl. Schleiermacher, Einleitung in das N. T. S. 52.

b) Das nicht unähnliche unam für tantum zu ſetzen, iſt nicht gewagter als vieles Andere, was durch Schuld des Abſchreibers in unſere Handſchrift gekommen iſt, wie numenisuo für nomine suo, concriset für conscripsit, superscrictio für superscripti, Callactis für Galatis u. ſ. w. Vorzugsweiſe dieſe Stelle über Petrus iſt es, worauf Hug und nach ihm Guericke (Geſammtgeſchichte des neuen Teſtaments. 2. Ausgabe. S. 592 ff.) ihre Annahme eines zum Grunde liegenden griechiſchen Textes gründen. Das griechiſche μόνην sc. ἐπιστολήν ſoll der unverſtändige Ueberſetzer durch tantum (μόνον) wiedergegeben haben. Allein ein ſolcher Schnitzer des Ueberſetzers würde noch ſchwerer begreiflich ſeyn, als der von uns als möglich angenommene Irrthum des Abſchreibers, zumal der letztere an anderen Stellen der Handſchrift ſeine Analogien hat, der erſtere aber nicht. Uebrigens hat Guericke die gewaltſame Rücküberſetzung des folgenden Relativſatzes von Hug ſchon aufgegeben. Thierſch, der in ſeinem Verſuche zur Herſtellung des hiſtoriſchen Standpunctes u. ſ. w. (S. 385 ff.) ebenfalls einen griechiſchen Grundtext annimmt, lieſt unſere Stelle: Et Petri unam recipimus, secundam oder alteram quidam ex

Petrus einen Brief (natürlich den erſten) nehmen wir an, welchen Etliche von den Unſern in der Gemeine nicht geleſen wiſſen wollen." Indeß eben wegen der Beſchaffenheit unſerer Handſchrift, und da wir die geſchichtlichen Verhältniſſe unſerer Gemeine dazu nicht genau genug kennen, wage ich es nicht, zwiſchen dem, wie oben geſchehen, erklärten tantum und der Conjectur unam kategoriſch zu entſcheiden, und glaube, wie bereits in der oben angezogenen Abhandlung, nur das als ganz ſicher bezeichnen zu können, daß jedenfalls der erſte Brief des Petrus, und nicht bloß deſſen Apokalypſe, an unſerer Stelle erwähnt ſeyn muß. Ich ſage: jedenfalls der erſte Brief des Petrus; denn wenn nur eine, nicht näher bezeichnete kirchlich recipirte Schrift des Petrus im muratori'ſchen Kanon a. a. O. erwähnt ſeyn ſollte, ſo wird natürlich jeder zuerſt an deſſen erſten Brief denken, und dieß wird auch der Fall ſeyn, wenn mehrere Schriften des Petrus gemeint ſeyn ſollten. Nur wenn an unſerer Stelle ausdrücklich von der Apokalypſe des Petrus die Rede wäre, könnte letztere, und zwar ausſchließlich, gemeint ſeyn. Anzunehmen aber, daß die Apokalypſe des Petrus in einer chriſtlichen Gemeine [dazu der römiſchen oder doch einer römiſch-italieniſchen] für kanoniſch erklärt, der erſte Brief aber außerhalb des Kanons geblieben ſey, iſt in der Geſchichte des Kanons ſo abnorm, daß es nicht zu verwundern iſt, daß man dann lieber zu der Hypotheſe einer frühern gelegentlichen Erwähnung des erſten Briefes Petri gegriffen hat. Letztere glauben wir aber im Vorhergehenden hinreichend widerlegt und zugleich gezeigt zu haben, daß der erſte Brief Petri an unſerer

---

nostris legi in ecclesia nolunt, ohne hier zu ſagen, ob, wie Hug, Einleitung ins N. T. (3. Ausg.) I. S. 104., in Folge einer Rücküberſetzung aus dem Griechiſchen oder nicht. In der Conjectur unam für tantum bin ich mit Thierſch zuſammengetroffen, das secundam oder alteram für quam ſcheint mir indeß allzu gewagt.

Stelle erwähnt ſeyn könne und müſſe. Darüber indeß kann und wird, bei der Beſchaffenheit unſerer Handſchrift, noch geſtritten werden, ob an unſerer Stelle von dem erſten Briefe Petri allein — nach der Conjectur unam, welcher ich allerdings den Vorzug zu geben geneigt bin, wenn ich bedenke, daß die petriniſche Apokalypſe ſonſt nirgends zu den eigentlich kanoniſchen Schriften gerechnet iſt und daß in unſerem Kanon, der den Brief Jakobi und noch andere mehr bezeugte Schriften fortläßt, ſogar die Erwähnung des zweiten Briefes Petri auffallen kann — oder ob von mehreren Schriften des Petrus, und dann natürlich mit Einſchluß ſeines erſten Briefs, gehandelt ſey. Die bis jetzt noch immer nicht ſelten und auch von Credner und Gilſe vertretene Annahme, daß an unſerer Stelle ausſchließlich die Apokalypſe des Petrus genannt werde, beruht urſprünglich nur auf der nicht diplomatiſch begründeten, ſondern von der irrigen Auffaſſung des interpunctionslos überlieferten Textes ausgegangenen Interpunction ſeines erſten Herausgebers, Muratori, welcher bereits **vor** Apocalypsis etiam Iohannis ein Punctum geſetzt hat.

Einen Grund, welcher bei einzelnen a) Auslegern auf ihre ausſchließliche Deutung unſerer Stelle von der Apokalypſe des Petrus eingewirkt hat, wollen wir hier noch kurz anführen, zumal wir bei dieſer Gelegenheit zugleich unſere Anſicht über die bei Erwähnung mehrerer Schriften im Kanon eingehaltene Reihefolge andeuten möchten. Die-

a) Gilſe a. a. O. (S. 17.): auctor indicat iam recensitis epistolis apostolicis ad aliud transeundum esse scriptorum genus (!), ad scripta nempe apocalyptica, inter quae recenset Ioannis et Petri Apocalypses et Hermae librum, Pastorem. Reithmayr, Einleitung in die kanoniſchen Bücher des neuen Bundes (S. 68. und 725.), welchem es „befremdlich vorkommt, daß nach Judas und Johannes, nach der Sapientia (!), nach der Apokalypſe Johannis die Meldung von den Briefen des großen Apoſtels nachgeſchleppt werden ſollte".

ser Grund bezieht sich auf den Ort, an welchem der fraglichen Schrift des Petrus Erwähnung geschieht. Sie wird nämlich nach der Apokalypse des Johannes und vor der apokalyptischen Schrift des Hirten genannt. Vorausgesetzt, daß sie selber eine Apokalypse war, würden hier also nicht unpassend drei apokalyptische Werke zusammengestellt, und da die Apokalypse des Johannes sonst die kanonischen Schriften des neuen Testamentes zu beschließen pflegt, so könnte die fragliche Schrift nicht der kanonische erste Brief Petri, sondern eher eine andere Schrift desselben, seine Apokalypse, zu seyn scheinen. Dagegen ist zu bemerken, daß die Anreihung des Hirten unstreitig nicht in seinem apokalyptischen Charakter, weil dazu die Textesworte nicht passen, namentlich nicht das entgegensetzende vero (Zeile 74.) und der Mangel jeder Bezeichnung des Hirten als eines apokalyptischen Productes, sondern bloß darin ihren Grund hat, daß er die einzige christliche Schrift war, welche in dem Entstehungskreise unseres Kanons, zunächst aus localen Gründen, ähnlich wie der erste Korintherbrief des Clemens Rom. in der korinthischen Gemeine, ein hohes, den vorher erwähnten kanonischen Büchern des neuen Testamentes nahe kommendes Ansehen besaß. Was aber die Erwähnung unserer Petrusschrift erst nach der johanneischen Apokalypse betrifft, so geben wir einerseits zu bedenken, daß die biblischen Bücher an der Stelle, wo von den sogenannten katholischen Briefen die Rede ist, unstreitig nicht in der Ordnung, wie sie in dem Bibelcodex der Gemeine selber standen, sondern in freier Weise von dem Referenten aufgeführt werden, und obiger Einwand nur, wenn jene Ordnung befolgt wäre, obwohl auch diese in den Documenten sehr variirt und die johanneische Apokalypse in ihnen nicht immer am Ende steht, Schein hätte, heben indeß andererseits hervor, daß die von dem Referenten in diesem Puncte unstreitig gehandhabte Freiheit wahrscheinlich wieder durch gewisse subjective Gesichtspuncte geregelt

iſt. So ſcheint die Voranſtellung der johanneiſchen Apokalypſe vor der Schrift des Petrus damit zuſammenzuhängen, daß ſie mit den übrigen johanneiſchen Schriften zuſammen genannt werden ſollte (vergl. oben S. 82.). Auch mag die innerhalb der katholiſchen Briefe im Allgemeinen beobachtete Reihefolge für ihren Urheber dadurch mit bedingt geweſen ſeyn, daß er zuerſt die in der Gemeine allgemein anerkannten Schriften (Brief Judä und drei johanneiſche Schriften) und dann die von der Gemeine als ſolcher allerdings recipirten, aber von Etlichen in der Gemeine doch nicht völlig anerkannten (vergl. S. 85. Note) Schriften (des Petrus) erwähnen wollte. Welche Bedenken auf Seiten der quidam bei dem erſten Briefe Petri obgewaltet haben, wiſſen wir zwar nicht; möglich, daß ſie ihn wegen 1 Petri 5, 12. zunächſt dem Silvanus beilegten, wie dieß ja ſelbſt in neuerer Zeit geſchehen iſt, oder auch dem Markus (1 Petri 5, 13.), welcher im Alterthum öfter als Interpret des Petrus erſcheint (vergl. Hieronym. ep. 120. ad Hedib. c. 11.). Im Grunde iſt im Texte freilich nur dieß geſagt, daß jene quidam ihn in der Gemeine nicht vorgeleſen wiſſen wollten, ſo daß nicht einmal mit Sicherheit folgt, daß ſie auch ſeine Echtheit beſtritten (vergl. der Analogie wegen z. B. die Geſchichte der johanneiſchen Apokalypſe). Manches konnte den quidam aber, je nachdem wir ſie uns denken, ſogar im erſten Briefe Petri von der Art erſcheinen, daß ſie ihn deßhalb vor dem ganzen chriſtlichen Volke nicht verleſen wünſchten. So die Stelle von der Höllenfahrt Chriſti, 1 Petri 3, 19 ff. Namentlich aber, wenn ſie hierarchiſchen Sinnes waren, mochten ſie die Stelle vom allgemeinen Prieſterthume (1 Petri 2, 4 ff.) und die Bezeichnung des Petrus als *συμπρεσβύτερος* (1 Petri 5, 1. und 1 Petri 5, 3.) bedenklich finden. Daß dieſer hierarchiſche Sinn gerade in der römiſchen Gemeine nicht lange vor der Abfaſſung unſeres Kanons ſich geltend gemacht hat, ſehen wir urkundlich aus der gleich darauf erwähnten

Schrift, dem Hirten des Hermas, deren Privatſtudium, vielleicht denſelben quidam gegenüber, geboten wird und welche unter Anderm auch gegen ein ſich vordrängendes hierarchiſches a) Intereſſe gerichtet iſt. Auch wegen einer ſolchen inneren Beziehung zum Hirten des Hermas könnte alſo die Schrift des Petrus erſt kurz vor dem letztern und unter den kanoniſchen Schriften zuletzt genannt ſeyn. Nehmen wir aber an, daß an unſerer Stelle die beiden Briefe und die Apokalypſe des Petrus gemeint ſeyen, ſo bedarf der Umſtand, daß ſie bei unſerem Referenten den Reigen beſchließen, kaum einer Erklärung. — Nachdem der Referent mit Petrus die kanoniſchen Schriften abgeſchloſſen hat, nennt er als außer dem Kanon ſtehendes, aber doch zu leſendes Buch den Hirten des Hermos; endlich die von der Kirche gänzlich verworfenen Bücher der Häretiker.

Wie es für die Haltung unſeres Kanons von Bedeutung iſt, daß außer den erwähnten ſtreng kanoniſchen Schriften nur noch der Hirte des Hermas, und zwar zunächſt aus localen Gründen, als kirchlich zuläſſig genannt iſt, ſo iſt auch die Notiz höchſt inſtructiv, daß der Hirte des Hermas zwar geleſen (legi), aber nicht in der Verſammlung dem Volke vorgeleſen (in ecclesia populo publicari = ἐπὶ τοῦ κοινοῦ δημοσιεύεσθαι bei den Griechen) oder, wie es kurz vorher (Zeile 72.) bei den kanoniſchen Schriften heißt, in der Verſammlung geleſen (in ecclesia legi) werden ſolle. In der öffentlichen Verſammlung der Gemeine ſollten, wie aus dem neque inter prophetas, completos numero, neque inter apostolos (Zeile 79.) hervorgeht, nur die prophetiſchen Schriften des alten Teſtaments und die apoſtoliſchen des neuen Teſtaments vorgeleſen werden. Der Hirte wird daher hier nur dem Privatgebrauche der Angehörigen der Kirche

a) Vergl. Dorner, Entwickelungsgeſchichte der Lehre von der Perſon Chriſti (2. Ausg. I. S. 186 ff.).

empfohlen, ſpäter und in andern Kreiſen der Kirche ward er aber nach Euſebius (Kirchengeſch. 3, 3.) auch in den Gemeinen öffentlich vorgeleſen (ἐν ἐκκλησίαις δεδημοσιευμένον), obwohl nicht mit der Geltung eines kanoniſchen Buches. Uebrigens iſt der Hirte urſprünglich wohl nicht zunächſt für das chriſtliche Volk, ſondern für die Vorſteher geſchrieben; denn nach Vis. 2, 4.[a]) empfängt der Verfaſſer den Auftrag, ſein Buch den Vorſtehern der (römiſchen) Gemeine vorzuleſen und zwei Abſchriften davon zu machen, um eine an Clemens zu ſchicken, welcher es auswärts verbreiten und eine an die Grapte (Diakoniſſin), die daraus Witwen und Waiſen ermahnen ſoll. Aehnlich ſind die apoſtoliſchen Conſtitutionen (αἱ διαταγαί) für die Biſchöfe[b]), angeblich durch Clemens, verfaßt und ſollten, freilich aus andern Gründen, nicht vor der Gemeine vorgeleſen werden. Im muratori'ſchen Kanon iſt aber unter dem legi ſchwerlich bloß eine Privatlectüre des Hirten von Seiten der Kleriker gemeint, weil eine ſolche Beſchränkung ausdrücklich hätte hervorgehoben werden müſſen. Es wird der Hirte damit vielmehr allen Chriſten und denen, die es werden wollen, oder den Katechumenen empfohlen. Daß der Paſtor gern zum Unterrichte der Katechumenen gebraucht wurde, ſehen wir aus Euseb. h. e. 3, 3. Athanas. epist. fest. Opp. I, 961. ed. Benedict. Synops. script. s. in Athan. Opp. II, 126. Daß der Paſtor ſchon im muratori'ſchen Kanon auch gerade den Katechumenen empfohlen wird, iſt dann um ſo weniger zu bezweifeln, wenn man meiner Vermuthung in dieſer Zeitſchrift a. a. O. S. 856. beiſtimmt, daß das muratori'ſche Verzeichniß kanoniſcher

a) Vergl. Lücke, Verſuch einer vollſtänd. Einleitung in die Offenbarung (2. Ausg. S. 339.).

b) Canon apost. 85: καὶ αἱ διαταγαὶ ὑμῖν τοῖς ἐπισκόποις δι' ἐμοῦ Κλήμεντος ἐν ὀκτὼ βιβλίοις προσπεφωνημέναι, ἃς οὐ χρὴ δημοσιεύειν ἐπὶ πάντων διὰ τὰ ἐν αὐταῖς μυστικά.

Schriften zur Unterweisung von Katechumenen entworfen ist.

Ehe wir weiter gehen, wollen wir noch einiges Nähere über die Stellung, welche der Apokalypse des Johannes in unserem Kanon angewiesen wird, hinzufügen, und zwar um so mehr, als in dem Streite über den Verfasser der johanneischen Apokalypse in der jüngsten Zeit der muratori'sche Kanon vielfach genannt wird. In dem Vorhergehenden hat sich uns die Verbindung: ut Sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta, Apocalypsis etiam Iohannis (sc. in catholica ecclesia habetur), welche bereits in meiner frühern Abhandlung über unsern Kanon von mir vorgetragen ward, als richtig erwiesen, und dieser Ansicht ist unter Andern Lücke (Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenb. 2. Ausg. S. 241 ff. 595 ff.) beigetreten. Die nothwendige Folge dieser Verbindung ist, daß die johanneische Apokalypse dann von dem Verfasser des muratori'schen Kanons wegen der Vergleichung mit der „von den Freunden Salomo's zu seiner Ehre geschriebenen" Sapientia [a]) als nicht von dem Apostel Johannes selber, sondern von einem Freunde des Johannes herrührend gedacht wird, und zwar, wenn man zugleich den Text des Kanons (Zeile 48. und 57.) berücksichtigt, wo der Apostel Johannes selber als Verfasser der Apokalypse bezeichnet ist, näher in der Weise, daß der Inhalt [b]) der Offenbarung

a) Es ist freilich nicht in der Ordnung, wenn mehrere Kritiker den muratori'schen Kanon für die johanneische Apokalypse anführen, ohne auch nur den Versuch zu machen, sich mit der gleichzeitigen Erwähnung der Sapientia abzufinden.

b) Um nur eins der bekanntesten analogen Beispiele aus alter Zeit zu erwähnen, so nennen mehrere griechische Kirchenväter den Apostel Paulus als Verfasser des Hebräerbriefs; wenn sie sich aber genauer ausdrücken, nennen sie Gehülfen des Paulus, wie Lukas und Clemens, welche aber den Stoff zum Briefe von Paulus überkommen haben sollen, so daß aus letzterem Grunde Paulus dennoch der eigentliche Autor wäre.

von dem Apoſtel jenem ſeinem Freunde irgendwie überliefert ſeyn muß. Wir fragen aber nun weiter: welche Schrift iſt unter der Sapientia, mit welcher die johanneiſche Apokalypſe zuſammengeſtellt wird, zu verſtehen, und was iſt das eigentliche Motiv ihrer Erwähnung an unſerer Stelle? Nach dem Sprachgebrauche kirchlichen Alterthums kann man hier unter der Sapientia entweder die kanoniſche Schrift des alten Teſtaments, die Sprüche Salomo's, oder das altteſtamentliche Apokryphum, die Weisheit Salomo's, verſtehen. Letzteres iſt die herrſchende Anſicht, welche auch Credner, Gilſe, ich ſelber a. a. O., obwohl ich ſchon damals mich zweifelnd ausdrückte, ausgeſprochen haben. Indeß weit wahrſcheinlicher denkt man an das kanoniſche Buch, die Sprüche Salomo's. Rückſichtlich des die letztern betreffenden Sprachgebrauchs a) hat ſich namentlich Bertheau, die Sprüche Salomo's (1847. S. IX. ff.) das Verdienſt erworben, nachzuweiſen, daß nicht bloß die Kirchenväter, ſondern auch die jüdiſchen Gelehrten, welchen die erſtern gefolgt ſeyen, wahrſcheinlich mit Bezug auf Sprüchw. 1, 20. 8, 1., wo die Weisheit als redend eingeführt wird, die Sprüche Salomo's als „Weisheit" oder „Buch der Weisheit" zu bezeichnen pflegten. Unter den in der Note von mir angeführten Beweisſtellen iſt beſonders die aus Clemens Rom. angeführte zu beachten, ſofern aus ihr ſich urkundlich ergibt, daß gerade im Umkreiſe der römiſchen Gemeine, in welchem der muratori'ſche Kanon entſtanden iſt, der Name Sapientia von den Sprüchen Salomo's ſeit alter Zeit gebraucht ward. Obwohl nun die Sapientia an ſich auch von jener apokryphiſchen Schrift geſagt ſeyn könnte, ſo iſt doch die nach

a) Anſtatt des Namens παροιμίαι Σολομῶντος bei den LXX. hat bereits Clemens Roman. 1 Kor. 57. die Bezeichnung ἡ πανάρετος σοφία, welche nach Euſebius (Kirchengeſch. 4, 22.) Hegeſipp, Irenäus und der ganze Chor der Alten haben; das kürzere σοφία findet ſich z. B. bei Melito nach Euſeb. Kirchengeſch. 4, 26.

dem damaligen Sprachgebrauche, wie gezeigt, mindestens ebenso gut mögliche Beziehung auf die kanonische Schrift der Sprüche durch den Umstand ungleich mehr empfohlen, daß wegen der Zusammenstellung mit der johanneischen Apokalypse, welche im muratori'schen Kanon mit den zwei ersten johanneischen Briefen ganz auf gleiche Linie gestellt und auch durch die Formel in catholica habetur als eigentlich kanonisch bezeichnet wird, unter der Sapientia eine kanonische Schrift gemeint seyn muß, es sich aber durch nichts beweisen läßt, daß der Verfasser des muratori'schen Kanons oder auch die römisch-lateinische Christenheit des zweiten Jahrhunderts die sogenannten Apokryphen des alten Testaments für integrirende Bestandtheile des Kanons im engern Sinne gehalten hätten. Eine solche unberechtigte Schätzung der alttestamentlichen Apokryphen, obwohl noch durch die weitere Fassung des Kanonischen etwas gemildert, trat in der lateinischen Christenheit urkundlich im vierten Jahrhundert ein (vergl. de Wette, Einl. I. §. 27.). Doch ein Bedenken, welches Gilse a. a. O. (S. 16.) hervorhebt, bleibt noch zurück: wie konnte von dem kanonischen Buche der Sprüche gesagt werden, daß es nicht von Salomo selber, sondern von den Freunden Salomo's zu dessen Ehre geschrieben sey? Nach Gilse soll dieß mit den Zeugnissen der ganzen alten Kirche streiten und allein hinreichen zum Beweise, daß das apokryphische Buch der Weisheit gemeint seyn müsse. Allein, daß der Verfasser des Kanons nach den Worten des Textes jedenfalls an ein nach seiner Meinung mit kanonischem Charakter versehenes Buch gedacht hat, haben wir bereits gesehen. Daß aber das Buch der Sprüche nicht von Salomo selber, sondern von seinen Freunden geschrieben ist, konnte jeder umsichtige Leser aus den bekannten Stellen (Sprüchw. 25, 1. 30, 1. 31, 1.), welche dieß ausdrücklich aussagen, selber herauslesen. Auch ist die nichtsalomonische Abfassung unseres Buches von den Juden jener Zeit — und Juden gab es

genug in Rom, dem vermuthlichen Entstehungsorte unseres Kanons — behauptet worden, z. B. Talmud baba bathra c. 1. f. 15. a., s. Bertheau a. a. O. S. XXXIII. Die Ansicht des Verfassers des muratori'schen Kanons war unstreitig keine andere als z. B. die von Keil, welcher (abgesehen von Kap. 30. und 31.) behauptet[a]), daß jene Freunde die Sprüche nicht erfunden, sondern sie wesentlich so, wie sie Salomo gesprochen hatte, gesammelt und niedergeschrieben hätten. Man sieht nicht ein, warum bei einer solchen Ansicht nicht hätte die Kanonicität des Buches behauptet werden können; und wo haben wir die vielen Zeugnisse der alten Kirche, in welchen die Entstehung dieses Buches in genauerer Weise und zwar so erörtert würde, daß die obige Annahme dadurch als unhistorisch ausgeschlossen würde? Gilse geht bei seiner Polemik unstreitig nur von der Meinung aus, daß die erwähnte Sapientia als ein dem Salomo untergeschobenes oder doch bloß unter seinem Namen gedichtetes Werk zu betrachten sey, welche Ansicht allerdings um die Zeit unseres Kanons von den Sprüchen Salomo's namentlich bei den Christen sich schwer würde nachweisen lassen. Unsere Behauptung empfiehlt sich schließlich dadurch, daß sich nun auch leicht das Motiv ergibt, weßhalb an unserer Stelle mitten in einem Verzeichniß der Bücher des neutestamentlichen Kanons das alttestamentliche Buch der Weisheit erwähnt werden konnte. Der Verfasser des muratori'schen Kanons, welcher die johanneische Apokalypse nicht unmittelbar dem Apostel Johannes zuschrieb, aber sie im Kanon seiner Gemeine vorfand und an ihrer Kanonicität selber festhielt, will ihren Anspruch auf Kanonicität an einem Beispiele, welches aus dem unter den Christen bereits von Alters her feststehenden alttestamentlichen Kanon entnommen werden konnte, klar

a) Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung ins alte Testament (S. 403 ff.).

machen. Als ein solches ergeben sich ihm die Sprüche Salomo's, deren Kanonicität ja ungeachtet ihres nicht unmittelbar salomonischen Ursprungs von Niemand bezweifelt wurde. So gefaßt, hat die Erwähnung der alttestamentlichen Sapientia, welche dem Verfasser des Kanons so vielfach Vorwürfe zugezogen hat, nicht nur nichts Verwirrendes, sondern paßt in den unmittelbaren Zusammenhang aufs beste hinein. Der Sinn der Worte ist einfach: „Wie die Weisheit (die Sprüche Salomo's), welche von den Freunden Salomo's zu dessen Ehre geschrieben ward, ist auch die Apokalypse des Johannes (obwohl sie von einem Freunde des Johannes geschrieben ward) in der katholischen Kirche recipirt" (in catholica habetur). Uebrigens sehen wir, daß wenigstens der Verfasser des Kanons — ob kritische Erwägungen der Art auch in der Gemeine verbreitet waren, wissen wir nicht; nach der Geschichte der Apokalypse zu urtheilen, mögen sie gerade in die römische Gemeine vorwiegend von außen gedrungen seyn und die Lehrer beschäftigt haben — an der Unähnlichkeit der Form der johanneischen Apokalypse mit den andern anerkannten Schriften des Apostels Anstoß nahm und seinem kritischen Gewissen durch die Annahme einer Bearbeitung des apostolisch-johanneischen Materials von Seiten eines Schülers a) oder Freundes zu genügen suchte, dieselbe Erscheinung, welche wir im Gebiete der griechischen Kirche rücksichtlich des Hebräerbriefs und seiner Abkunft vom Apostel Paulus sich wiederholen sehen.

Für unsern gegenwärtigen neutestamentlichen Kanon ist endlich noch die Frage von Belang, ob in unserm Documente Zeile 62—65. der Brief an die Hebräer erwähnt

a) Aus ähnlichen Ursachen ist diese Hypothese auch in neuerer Zeit aufgestellt von Schott, Neander und Lücke (Einleitung in die Offenb. 1. Ausg.).

ſey oder nicht. Die betreffende Stelle lautet alſo: Fertur etiam ad Laudecenses (Laodicenses), alia ad Alexandrinos, Pauli nomine finctae (fictae), ad haeresem Marcionis et alia plura (:) quae in catholicam ecclesiam recepi (recipi) non potest (possunt), d. h. überſetzt: „Es iſt auch ein Brief an die Laodiceer (Kol. 4, 16) im Umlauf, ein anderer an die Alexandriner, die unter dem Namen des Paulus erdichtet ſind, bei der Secte Marcion's auch mehreres Andere: was in die katholiſche Kirche nicht aufgenommen werden kann.“ Mehrere verſtehen hier bekanntlich den Brief an die Alexandriner von einem unbekannten apokryphiſchen Producte; ſo nach Bleek auch Credner und Gilſe; Andere, z. B. Hug, Schleiermacher und ich a. a. O., von dem Hebräerbriefe[a]), der dann ausdrücklich als nicht pauliniſch und nicht recipirt bezeichnet iſt. Für letztere Erläuterung ſpricht, daß man in einem ſogar noch mit kurzer Erklärung verſehenen Verzeichniß der kanoniſchen Bücher des neuen Teſtaments auch eine Erwähnung des Hebräerbriefs erwartet, und zwar in dem muratori'ſchen Kanon um ſo eher, als in deſſen Entſtehungsgebiete dieſer neuteſtamentliche Brief, wie wir aus ſeiner Benutzung im erſten Briefe des römiſchen Clemens an die Korinthier wiſſen, ſchon in der älteſten Zeit bekannt und gebraucht war. Wenn aber der Hebräerbrief in unſerm Verzeichniſſe erwähnt werden ſollte, ſo konnte er theils nach der Anordnung des letztern, theils nach der ſonſt gewöhnlich beobachteten Reihefolge der neuteſtamentlichen Schriften nur unmittelbar nach den pauliniſchen Briefen, alſo an der Stelle, wo der Brief an die Alexandriner vorkommt, erwähnt werden. Schwierigkeiten macht nur das ad haeresem Marcionis, wenn man daſſelbe zu fictae

a) Auch Guericke, Geſammtgeſchichte des neuen Teſtaments, 2. Ausg., S. 594., zeigt ſich dieſer Annahme geneigt.

zieht, weil man nicht begreift, wie unser Hebräerbrief als zu der Häresie des Marcion in Beziehung stehend gefaßt werden konnte. Meine im Text (a. a. O. S. 843.) gegebene Erklärung des ad gebe ich jetzt auf, nicht, weil sie sich nicht grammatisch rechtfertigen ließe, sondern weil sie mir dem Sinne nicht so angemessen zu seyn scheint, und ziehe die von mir ebendaselbst[a]) in der Note als möglich angeführte Verbindung des ad haeresem Marcionis zum Folgenden, ad haeresem Marcionis et alia plura, sc. feruntur, vor: „bei der Secte Marcion's ist auch mehreres Andere in Umlauf", wobei ich das folgende Relativum quae nicht bloß auf alia plura, sondern auf alle kurz vorher genannten Schriften, den Brief an die Laodiceer und an die Alexandriner eingeschlossen, beziehe, da diese als Pauli nomine fictae schwerlich recipirt werden konnten (vergl. oben meine Uebersetzung der Stelle). Daß aber in unserem Kanon vom Briefe an die Hebräer, seine Identität mit dem Briefe an die Alexandriner vorausgesetzt, gesagt ist, er sey unter Pauli Namen fingirt, kann, wenn man die Geschichte dieses Briefs näher erwägt, nicht im mindesten auffallen. Manche Lehrer der Kirche in jener Zeit, besonders unter den Griechen, wollten nämlich den Hebräerbrief zu einem Briefe des Apostels Paulus machen. Hierfür schien auch die Verwandtschaft seiner christlichen Grundanschauung mit der des Paulus, seine Bekanntschaft mit Timotheus (Hebr. 13, 23.) und seine doctrinelle Bedeutsamkeit zu sprechen. Da man aber nicht umhin konnte,

---

a) Es wundert mich, daß D. Gilse, welcher (a. a. O. S. 15. und 28 ff.) meine an erster Stelle mitgetheilte Construction des ad weitläufig bestreitet, die von mir an zweiter Stelle genannte Verbindung verträgt, ohne irgend zu erwähnen, daß er sie bei mir gefunden habe, und ohne nur den Versuch einer Widerlegung meiner ausdrücklich hinzugefügten Behauptung zu machen, daß auch bei dieser Construction meine Folgerung in Betreff der epistola ad Alexandrinos bestehen würde.

namentlich in der Form eine Verſchiedenheit von der Weiſe des Paulus zuzugeben, ſo wagten wenigſtens die Beſonnenern, wie der alexandriniſche Clemens, Origenes, Euſebius, Theodoret, Hieronymus u. ſ. w., namentlich wenn ſie über ihre Meinung ſich genauer ausſprachen, die Abſtammung des Hebräerbriefs von Paulus nur ſo zu behaupten, daß ſie dieſem lediglich den Inhalt, die Form aber, alſo die unmittelbare Abfaſſung des Briefes, ſey es als Bearbeiter oder als Ueberſetzer aus dem Hebräiſchen, einem Gehülfen des Paulus, wie dem Clemens oder Lukas, beilegten. Auch der Verfaſſer des muratori'ſchen Kanons theilt die Auffaſſung der griechiſchen Väter, daß der Hebräerbrief von Paulus geſchrieben ſeyn wolle (wie ja das auch neuerdings wieder im guten wie im ſchlimmen Sinne behauptet wird); da letzterer aber in der römiſchen Gemeine und überhaupt in der lateiniſchen Chriſtenheit nicht recipirt war und von einigen Secten zur Begründung ihrer Sonderanſichten gemißbraucht ward, ſo betrachtet er ihn nicht, wie die griechiſchen Väter, als eine epistola Pauli nomine scripta, ſondern Pauli nomine ficta. Bei dem Urtheile über die Kanonicität des Hebräerbriefes ſind auch in der römiſchen Gemeine die beiden Factoren wirkſam geweſen, um welche ſich jede geſunde Entſcheidung über die Kanonicität eines neuteſtamentlichen Buches in der alten Kirche bewegte, die Fragen nach dem Verfaſſer des Buches und nach der Göttlichkeit ſeines Inhalts. Wenn die römiſch lateiniſche a) Chri-

a) Euſebius ſagt (K.-G. 3, 3.), es ſey nicht recht, nicht zu wiſſen, daß Etliche den Hebräerbrief nicht anerkannt hätten, indem ſie ſagten, er werde von der römiſchen Gemeine beſtritten (ἀντιλέγεσθαι), weil er nicht von Paulus ſey (ὡς μὴ Παύλου οὖσαν). Der römiſche Presbyter Cajus gegen Ende des zweiten Jahrhunderts zählte ihn nach Euſeb. (K.-G. 6, 20.), Hieronym. (de virr. illustr. 9.) nicht zu den Briefen des Paulus, Hippolytus leugnete ſeine Abfaſſung von Paulus, Tertullian hielt mit Andern (vergl. Phi-

ſtenheit den Hebräerbrief damals und bis auf die Zeit des Auguſtinus nicht deßhalb recipiren wollte, weil er mittelbar oder unmittelbar von dem Apoſtel Paulus ſtammen ſollte, ſo hat ſie, wie mir ſcheint, nur die Wahrheit vertreten. Wenn ſie ihm aber auch wegen einzelner a) Beſtandtheile ſeines Inhalts damals nicht wohlwollte, ſo hing das mit Mißverſtändniſſen oder mehr momentanen Strömungen ihres kirchlichen Lebens zuſammen, welche durch ihren Zuſammenhang mit der allgemeinen Kirche ſpäter gehoben wurden. Sobald man mit Gilſe und mir verbindet und erklärt: „Es iſt auch ein Brief an die Laodiceer in Umlauf, ein anderer an die Alexandriner, die im Namen des Paulus erdichtet ſind, bei der Secte Marcion's noch mehreres Andere", ſo wird dadurch, daß das ad haeresem Marcionis nur zu alia plura geſetzt iſt, ſogar von dem Verfaſſer des muratori'ſchen Kanons zugegeben, daß der Brief an die Alexandriner, wie freilich auch der an die Laodiceer, in der römiſchen Gemeine nicht bloß bei den Ketzern, ſondern bei den katholiſchen Chriſten circulirte, alſo nicht eigentlich ketzeriſchen Inhalts war. Aber bei ſeiner ſtrengen Anſicht über die Bedingungen des Kanoniſchen, welche wir überall, unter Anderm auch bei ſeinem Urtheil über den Hirten des Hermas ſich bethätigen ſehen (vergl. S. 8. ff.), konnte er dem den Hebräerbrief von dem Kanon ausſchlie-

---

lastr. haer. 89. Hieronym. ep. ad Dardan. 129.) Barnabas für ſeinen Verfaſſer, u. ſ. w. Noch zu des Hieronymus Zeit war nach Hieronym. (ep. ad Dardan. 129.) der Hebräerbrief bei den Lateinern ſo wenig in den Kanon aufgenommen, wie bei den griechiſchen Gemeinen die Apokalypſe.

a) Philaſtrius (haer 89.) gibt als Gründe, warum der Hebräerbrief von Etlichen nicht geleſen werde, Hebr. 3. 2. an, quia et factum Christum dicit, ferner Hebr. 6, 4 ff., weil die Novatianer auf dieſe Stelle ihre ſtrenge Bußdisciplin gründeten, was auch die Montaniſten nach Tertull. (de pudicit. c. 20.) thaten, die am Schluſſe des muratori'ſchen Kanons ausdrücklich erwähnt werden.

ßenden gemeinen Urtheile der römiſchen Gemeine nur beiſtimmen, und wegen des Mißbrauchs, welchen die Secten gerade damals mit dem Hebräerbriefe in Rom trieben, konnte es ihm nur gerathen dünken, daß er ihn in unſerem Verzeichniſſe auch ausdrücklich als nicht kanoniſch bezeichnete. — Somit glauben wir es zu der größten Wahrſcheinlichkeit erhoben zu haben, daß der Brief an die Alexandriner mit unſerem kanoniſchen Hebräerbriefe identiſch ſey. Dieſes Reſultat iſt für die Leſer des letzteren nicht ohne Belang. Denn wir haben hier ein altes Zeugniß dafür, daß die Leſer, an welche der Hebräerbrief gerichtet iſt, nicht in Jeruſalem und Paläſtina, ſondern in Alexandrien und Aegypten, wo ſeit alter Zeit eine angeſehene jüdiſche Diaſpora war, zu ſuchen ſind. Dieſes Zeugniß iſt mindeſtens eben ſo alt als das des Clemens Alex. bei Euſebius (K.-G. 6, 14.), welches das älteſte Zeugniß für die gewöhnliche Annahme von paläſtinenſiſchen Leſern iſt und überdieß mit der jedenfalls irrigen Annahme einer hebräiſchen Grundſchrift des Paulus zuſammenhängt, die dann von ſeinem Gehülfen Lukas ins Griechiſche überſetzt ſeyn ſoll; und da der Hebräerbrief in unſerem Kanon ſchlechtweg epistola ad Alexandrinos genannt wird, ſo muß derſelbe unter dieſem Titel den Leſern des Kanons überdieß allgemein bekannt geweſen ſeyn. Allerdings hängt nun dieſe unſere Deutung der epistola ad Alexandrinos im muratori'ſchen Kanon nicht von der Frage ab, deren nähere Unterſuchung uns hier zu weit führen würde, ob

---

Philaſtrius, der ſeinerſeits den Hebräerbrief recipirt, meint, jene Stellen ſeyen von böswilligen Leuten hinzugefügt (!). Andere fanden nach Hieronymus in ſ. Comment. zu Jeſaj. 16, 9. 10. Anſtoß daran, daß Paulus den Hebräern (paläſtinenſiſchen Judenchriſten) gegenüber Bibelſtellen (z. B. Hebr. 10, 5.) zum Beweiſe gebraucht haben ſollte, welche in der hebräiſchen Bibel ſo gar nicht ſtänden (ſondern nur in den LXX.).

der Hebräerbrief auch wirklich an alexandrinische Christen gerichtet sey oder nicht, wie denn Guericke a. a. O. jenes für wahrscheinlich erklärt und dieses verneint hat. Indeß glaube ich meinerseits, an meiner mit Anderen behaupteten und in meiner Chronologie des apostolischen Zeitalters (S. 483 ff.) ausführlich begründeten Ansicht, daß die Leser a) unseres Hebräerbriefes alexandrinische Christen seyen, im Interesse seines historischen Charakters festhalten zu müssen; wenigstens haben mich auch die Gründe von Delitzsch in seiner scharfsinnigen Abhandlung: über Verfasser und Leser des Hebräerbriefes mit besonderer Berücksichtigung der neuesten Untersuchungen Wieseler's und Thiersch's, in der Zeitschr. für die gesammte lutherische Kirche, 1849. Heft 2. S. 250 ff., nicht vom Gegentheil überzeugen können, namentlich auch nicht, was er gegen meine Behauptung, Hebr. 9, 1 ff. könne gemäß der dortigen Beschreibung b) unmöglich der jerusalemische Tempel, sondern nur der ägyptische Judentempel in Leontopolis gemeint seyn, dort beigebracht hat.

---

a) Jüngst ist diese Ansicht wieder von Bunsen, Hippolytus und seine Zeit. 1852. I. S. 365., und von Köstlin (theolog. Jahrb. 1854. Heft 3.) vorgetragen worden.

b) Delitzsch meint nämlich (a. a. O. S. 280 ff.), der Verfasser des Hebräerbriefs wolle Hebr. 9, 1 ff. weder den herodischen noch den ägyptischen Tempel beschreiben, sondern den Tempel, wie er ist nach dem alttestamentlichen Gesetze. Also soll er einerseits nach Delitzsch überhaupt keinen damals bestehenden Tempel beschreiben, was ich exegetisch mit Hebr. 9, 1 ff. nicht zu reimen weiß, und andererseits würde er den Tempel, wie er nach dem alttestamentlichen Gesetze ist, nur nach subjectiver irriger Auslegung des Gesetzes beschreiben. Dagegen habe ich nachzuweisen gesucht, daß der ägyptische Judentempel dem jerusalemischen im Ganzen zwar ähnlich, aber nicht gleich gewesen sey, was allein zu Hebr. 9, 1 ff. paßt. Die Ausführungen von Delitzsch über den Tempel zu Leontopolis beziehen sich darauf, daß derselbe nicht das gleiche Ansehen wie der jerusalemische besaß, welcher letztere selbst

Nachdem wir die auf die Geſtalt des neuteſtamentlichen Kanons bezüglichen ſtreitigen Stellen beſprochen haben, wollen wir noch ein paar ſchwierige Stellen im muratori'ſchen Kanon berückſichtigen, an denen ſich neuerdings die Conjecturalkritik wieder verſucht hat. So conjecturirt Gilſe Zeile 35 ff., wo von der Apoſtelgeſchichte die Rede iſt und die bei der Frage nach einer zweiten römiſchen Gefangenſchaft häufig citirten Worte ſich finden: Lucas optime (optimo) Theophile (Theophilo) comprindit (comprehendit), quia (quae) sub praesentia eius singula gerebantur, sicuti et semote (semotam) passionem Petri evidenter declarat, sed (et) profectionem Pauli ab Urbe ad Spaniam proficiscentis. Bis sicuti hatten Credner und ich ebenſo geleſen, das Neue iſt das Verſtändniß der allerdings ebenfalls corrumpirten Periode von sicuti et an. Der Sinn der Stelle iſt nach Gilſe folgender: „Lukas faßt für den hochedeln Theophilus das zuſammen, was unter ſeiner Gegenwart Einzelnes geſchah, wie er auch (durch ſein Stillſchweigen über dieſe Puncte!) deutlich anzeigt, daß das Leiden des Petrus und die Reiſe des von der Stadt nach Spanien reiſenden Paulus (von ihm von der Apoſtelgeſchichte) abgeſondert (alſo nicht unter ſeiner Gegenwart geſchehen) iſt.“ Der von Gilſe beabſichtigte Sinn, welcher allerdings Erwägung a) verdient, kann

von ägyptiſchen Juden mit Gaben und Geſchenken bedacht wurde, was mir nicht unbekannt war (vergl. auch Winer in ſeinem bibliſchen Realwörterbuche unter „Zerſtreuung“) und nichts gegen meine Anſicht beweiſt, da ägyptiſchen Judenchriſten gegenüber der jüdiſche Tempeldienſt natürlich zunächſt in ſeiner dieſen gewöhnlichen ägyptiſchen Form darzulegen und zu widerlegen war.

a) Vergl. indeß auch Huther, welcher in ſeinem Commentar zu den Briefen an Timotheus und Titus (S. 31.) die von mir a. a. O. vorgetragene Leſung und Deutung der Worte im Uebrigen billigt, nur daß er die Schlußworte sed profectionem anders verbindet, indem er ſie dem comprehendit opponirt. Das evi den-

freilich in den Worten, auch wenn man ihre Reſtitution in der angegebenen Weiſe zuläſſig findet, wie man ſich aus unſeren Einſchaltungen überzeugen kann, ſchwerlich liegen. Denſelben Sinn erhält man, wie mir ſcheint, weit einfacher, wenn man ſchreibt: sicuti et semota passione Petri evidenter declarat seu[a]) profectione Pauli ab Urbe ad Spaniam proficiscentis. Das heißt: „Lukas ... faßt das Einzelne zuſammen, was unter ſeiner Gegenwart geſchah, wie er auch durch Weglaſſung der Paſſion Petri deutlich anzeigt oder (durch Weglaſſung) der Reiſe des von der Stadt nach Spanien reiſenden Paulus." Die Weglaſſung dieſer beiden als factiſch angenommenen Begebenheiten würde von dem Verfaſſer des Kanons dann als Zeugniß dafür angeſehen ſeyn, daß Lukas nur alles das berichtet, was unter ſeiner Gegenwart ſich zugetragen hat. — Nicht minder ſchwierig iſt bei der uns abgehenden ausreichenden hiſtoriſchen Kunde die genauere Deutung gegen Ende des Fragments: Arsinoi autem seu Valentini vel Mitiadis (Miltiadis) nihil in totum recipimus, qui etiam novum psalmorum librum Marcioni conscripserunt. Für Arsinoi mit Credner Bardesanis zu ſchreiben oder Arſinous mit Gilſe, der das griechiſche ἀρσην mit dem lateiniſchen validus, valentia, zuſammenſtellt, für einen anderen Namen des Valentinus[b]) zu halten, ſcheint mir zu gewagt und unnöthig, da Arſinous auch ſonſt als Perſonenname vorkommt, wenn wir auch von dem hier gemeinten Häretiker

---

ter declarat macht nicht, wie Gilſe will, meine Auslegung unmöglich, da das evidenter nicht das declarat zu ſteigern braucht, ſondern die Gewißheit der durch letzteres bezeichneten Thatſache (= augenſcheinlich zeigt er an) bedeuten kann.

a) sed konnte unſtreitig leichter für seu, das ſich bei unſerem Verfaſſer übrigens auch Zeile 81. findet, als für et geſchrieben werden.

b) seu Valentini = qui etiam dicitur Valentinus.

ſonſt nichts wiſſen. Folgende Aenderung der Schlußworte von Credner, welchem Gilſe folgt: quin (für qui) etiam novum psalmorum librum Marciani (für Marcioni) conscripserunt, wird man, an ſich betrachtet, leicht nennen müſſen: „ja ſogar ein neues Pſalmenbuch ſchrieben die Anhänger[a]) des Markus." Allein näher betrachtet, gibt der Satz im Zuſammenhange doch keinen rechten Sinn. Man ſieht nicht ein, wozu das ſteigernde quin etiam, da die Anhänger des Markus durch ihre etwaige Verfertigung eines Pſalmenbuchs z. B. nichts vor dem kurz vorher erwähnten Valentinus voraus hatten. Auch iſt ſonſt unter den Sentenzen: von Arſinous oder Valentinus oder Miltiades nehmen wir nichts im Allgemeinen an, und: ja ſogar ein neues Pſalmenbuch ſchrieben die Marcianer — kein logiſcher Zuſammenhang. Der diplomatiſch überlieferte Text, den ich a. a. O. feſtgehalten habe, ſcheint mir ſogar auch einen beſſeren Sinn zu geben: „Von Arſinous oder Valentinus oder Miltiades nehmen wir nichts (keine Schrift) an, welche (unter Anderem) auch ein neues Pſalmenbuch für den Marcion ſchrieben", d. h. wir Katholiken nehmen von jenen Männern nichts an; anders Marcion, welcher aus ihren Schriften ſich ein neues Pſalmenbuch zuſammenſtellte[b]). Für dieſe Auslegung ſpricht ferner, daß, während

---

a) Daß die oben genannten Häretiker, wie viele andere, apokryphiſche Schriften fabricirten, ſehen wir aus Iren. (adv. haer. 1, 20, 1.); daß ſie auch ein neues Pſalmenbuch, überhaupt Pſalmen verfertigten, wiſſen wir indeß nicht. Gewöhnlich heißen die Anhänger des Markus *Μαρκόσιοι*, zuweilen aber auch *Μαρκιανοί*.

b) Gilſe hat (a. a. O. S. 19.) an dem Dativ Marcioni Anſtoß genommen (quis credat Valentinum psalmos Marcioni i. e. in honorem vel in usum Marcionis conscripsisse?), ohne zu beachten, daß der Dativ keinen von Valentinus beabſichtigten Nutzen zu bezeichnen braucht. Weil er aber den Sinn des Satzes qui ... conscripserunt und des ganzen Zuſammenhanges, nach welchem nur von zu verwerfenden häretiſchen Männern und Schriften

von den Markoſiern die Verfertigung von Pſalmen oder chriſtlichen Lobgeſängen nirgends ausdrücklich berichtet iſt, dieß von Valentinus, einem der durch das Relativum qui bezeichneten Männer, bei Clemens Alex. (Strom. 4, 6.) und Tertullian (de carne Chr. c. 20.) ausdrücklich erzählt wird, und daß man bei Marcioni um ſo natürlicher an dem berühmten Häreſiarchen Marcion feſthält, als ſchon Zeile 64. des muratori'ſchen Kanons der Secte dieſes Marcion und der bei ihr in Umlauf befindlichen häretiſchen Schriften (vergl. S. 97 ff.) gedacht iſt. Auch iſt es von vorn herein wohl glaublich, daß Marcion, welcher wegen ſeiner Anſicht über das alte Teſtament die in dem chriſtlichen Gottesdienſte ſonſt benutzten altteſtamentlichen Pſalmen nicht gebrauchen konnte, aus den chriſtlichen Lobgeſängen geiſtverwandter Männer, natürlich mit derſelben kritiſchen Freiheit, welche er bei Geſtaltung ſeines neuteſtamentlichen Kanons anwandte, für ſich und ſeine Secte ein beſonderes Geſangbuch verfaßte, weßhalb im muratori'ſchen Kanon, im Gegenſatze zu den Pſalmen des alten Teſtaments, auch von einem neuen Pſalmenbuche geredet wird. — Aus den einzelnen Beobachtungen über den muratori'ſchen Kanon erwähne ich endlich noch die von Gilſe (a. a. O. S. 10.) beigebrachte gelehrte Notiz, daß das palpáverunt des Citats Joh. 1. in Zeile 29 ff. eine Benutzung der alten lateiniſchen Ueberſetzung, der Itala, vorausſetze; dieſe Notiz ſcheint für unſere Behauptung von einem urſprünglich lateiniſchen Texte unſeres Documents zu ſprechen.

(den ἄτοπα πάντη und δυσσεβῆ oder der dritten Claſſe des Euſebius, K.-G. 3, 25.) gehandelt werden kann, verfehlt hat, ſo iſt ihm (S. 21.) auch verborgen geblieben, daß es ſich bei den in dem unvollendeten Schlußſatze des muratori'ſchen Kanons erwähnten Häretikern auch nur von ihrer Verwerfung, nicht möglicherweiſe von einem „laudare", ſondern nur von einem reiicere oder non recipere handeln kann.

Ueber den Werth und die Bedeutung des muratori'ſchen Fragments ſehen wir uns ſchließlich zu folgender Aeußerung veranlaßt. Wenn auch die ſchadhafte Textesgeſtalt, in welcher uns der muratori'ſche Kanon überliefert iſt, an vielen Orten das Verſtändniß erſchwert und an einzelnen Stellen ein vollſtändiges und übereinſtimmendes Verſtändniß nicht wird erreichen laſſen, ſo iſt dieſer durch ſein Alter, ſein Entſtehungsgebiet und ſeine objective Haltung überaus wichtige Kanon doch glücklicherweiſe uns ſo erhalten, daß man die für die unmittelbare Geſtalt des neuteſtamentlichen Kanons höchſtwichtigen Data deſſelben faſt ohne Ausnahme, namentlich da der Kenner ſich in dieſer Beziehung nicht ſelten an einer Menge analogiſcher Data wird orientiren können, mit völliger Sicherheit ermitteln kann. Kanoniſche oder, da dieſer Name fehlt, heilige Schriften des neuen Teſtaments ſind nach unſerem Documente ſolche, welche wegen der Apoſtolicität ihrer Verfaſſer und der Göttlichkeit ihres Inhalts in die katholiſche Kirche recipirt[a]) ſind, und zwar nicht von den Einzelnen, ſondern von der kirchlichen Gemeine, welche auch allein, zuſammen mit dem überlieferten altteſtamentlichen Kanon, in der gottesdienſtlichen Verſammlung dem chriſtlichen Volke öffentlich vorgeleſen werden ſollen (Zeile 78 ff.). Als ſolche galten in der Gemeine des Verfaſſers: die vier Evangelien, die Apoſtelgeſchichte, die dreizehn pauliniſchen Briefe, der Brief Judä, die zwei erſten Briefe und die Apokalypſe des Johannes und jedenfalls noch der erſte Brief Petri. Von der übrigen chriſtlichen Litteratur wurde gar nichts in die Claſſe dieſer kanoniſchen Vorleſebücher zugelaſſen und ſelbſt der Hirte des Hermas, obwohl aus localen Gründen

a) Gebraucht werden die Ausdrücke recipere Zeile 71. und 82. oder genauer in catholicam ecclesiam recipere Zeile 65., in catholica haberi Zeile 69., sanctificari Zeile 62.

und wegen ſeiner Brauchbarkeit für den Anfangsunterricht dem Privatſtudium empfohlen, weder in den Kanon noch zur öffentlichen Vorleſung in der Gemeine zugelaſſen. Das ſind Zeugniſſe einer hiſtoriſchen Geiſteskritik am Kanon innerhalb des römiſch-lateiniſchen Theils der chriſtlichen Kirche aus alter Zeit, wie wir ſie nur wünſchen können. Höchſt beachtungswerth iſt, daß ungefähr um die gleiche Zeit und ebenfalls aus dem zweiten Jahrhunderte in dem entgegengeſetzten öſtlichen Theile der Chriſtenheit die alte ſyriſche Kirchenbibel, die Peſchito, faſt die gleichen neuteſtamentlichen Schriften enthält, nämlich die vier Evangelien, die Apoſtelgeſchichte, dreizehn pauliniſche Briefe, den Hebräerbrief, den Brief Jakobi, den erſten Brief Petri, den erſten Brief Johannis. Faſſen wir die gemeinſamen Bücher in dieſem zwiefachen, aus den entgegengeſetzten Theilen der chriſtlichen Kirche herrührenden Kanon des zweiten Jahrhunderts ins Auge, ſo haben wir die eigentlichen Homologumenen und Hauptbücher der chriſtlichen Kirche, die ſich ſtets wieder als ſolche bewährt haben und bewähren werden, nämlich die vier Evangelien, die Apoſtelgeſchichte, dreizehn pauliniſche Briefe, den erſten Brief Petri, den erſten Brief Johannis, während die außerdem genannten, nämlich der Brief Judä, der zweite Brief Johannis und die johanneiſche Apokalypſe in dem römiſch-occidentaliſchen Kanon und der Hebräerbrief und Brief Jakobi in dem ſyriſch-orientaliſchen Kanon — obwohl zum neuteſtamentlichen Kanon gehörig — die Stelle von Antilegomenen a) einnehmen, über deren kanoniſche Bedeutung bereits im zweiten Jahrhunderte zwiſchen Orient und Occident

a) Ueber die Stellung der Antilegomenen innerhalb des Kanons vergl. auch Guericke a. a. O. S. 621. Zur Verhütung jeden Mißverſtändniſſes bemerke ich übrigens, daß die Antilegomenen echt ſeyn können, ohne deßhalb in erſter Linie kanoniſch zu ſeyn.

geſtritten wurde. Wie merkwürdig und welch' ein Zeugniß der inſtinctiv großartigen Geiſteskritik Luther's am neuteſtamentlichen Kanon iſt es, daß er mit einem Griffe ein ſehr analoges Reſultat gewann, da er in ſeiner deutſchen Bibel den Hebräerbrief, Brief Jakobi, Brief Judä und die Apokalypſe den übrigen Büchern des Kanons nicht gleichgeſetzt wiſſen wollte! Auch Euſebius hat in der bekannten Stelle (K.-G. 3, 25.) die oben von uns erwähnten Homologumenen, nur daß er, den Brauch der orientaliſch-griechiſchen Chriſtenheit bevorzugend, auch noch den Hebräerbrief als einen Brief des Paulus (vergl. K.-G. 3, 3.), da er ihn ſonſt ganz würde übergangen haben, zu den zweifelloſen Homologumenen ſcheint gerechnet zu haben.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Die Unionsurkunde im Herzen.

Eine Erinnerung

von **F. W. C. Umbreit.**

In den gegenwärtigen Kämpfen über, für und gegen die Union in der sichtbaren Kirche thut es wohl und ist wahrhaft erquicklich, in der unsichtbaren sich zu sammeln und in der unio mystica, ohne die alle äußeren Urkunden der feinsten und festesten Wortbestimmungen nichts helfen, wenigstens auf einige Zeit auszuruhen. Die geheimnißvolle Einigung des ganzen Gemüthes mit Gott durch Den, der gesagt: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben", ist der unauslöschbare Grundparagraph in dem verborgenen Menschen des christlichen Herzens.

Es gehört zu den erfreulichsten Wahrnehmungen, wenn man in Zeiten der vorwaltenden Veräußerlichung, auch im besten und wohlgemeintesten Sinne dieses Wortes, wo das ungeblendete Auge am Tage der Klarheit und schärfsten Sonderung zur heilbezweckten Trennung oder Vereinigung dennoch ein Dunkles, Mißverständliches und Unzulängliches entdeckt, in dem heiligen Dunkel der Innerlichkeit den hell leuchtenden ewigen Stern der göttlichen Liebe, welche die zerstreuten und verirrten Seelen sucht, erblickt.

Zu solchem „Bekenntniß" gibt mir so eben ein gar werthvolles Büchlein noch einen besonderen Anlaß; es enthält Fenelon's Briefe an die Gräfin Grammont, herausgegeben von D. C. A. Scharling, Gotha, bei Fr. A. Perthes, 1855. Wir blicken in ihnen in die

stille Welt lebendiger Herzensschrift und Herzensbewegung an dem geräuschvollen Hofe Ludwig's des Vierzehnten und werden dabei abermals an das Wort des Dichters erinnert: „im tiefsten Verderben ein menschliches Herz". Die Gräfin, Weltdame durch und durch, beneidete Nebenbuhlerin der Maintenon, spürt mitten in der Zerstreuung des glanzvollsten Lebens jene undefinirbare Leere, die ein nicht zurückzudrängendes Zeichen der wunderbarsten Mischung eines bösen und guten Gewissens zugleich, und wird von Gott durch einen aufrichtigen Freund gesucht und zur rechten Stunde gefunden. Der Graf, ihr Gemahl, frivoler Witzling und Wüstling sonder Gleichen, wird von ihr in seiner Krankheit über die ersten Elemente der Religion unterrichtet, und als sie das Vaterunser vor ihm betet, bricht er in die Worte aus: „wiederholen Sie mir, Gräfin, dieses Gebet; es ist hübsch: wem hat man es zu verdanken?" —

Es scheint mir geeignet, aus diesen Briefen, die zum Theil noch ganz unbekannt und schon für den Litterarhistoriker wegen mancher neuen Thatsachen bedeutend sind, hier einige „Gedanken und Bemerkungen" mitzutheilen.

1.

„Einsamkeit und Sammlung des Geistes ist das einzige Mittel gegen Ihre hochmüthigen Einbildungen, Ihre schonungslose und höhnische Kritik, Ihre flüchtigen Ideen, Ihre Ungeduld gegen Ihre Dienstboten, Ihren Geschmack an Vergnügungen und gegen alle Ihre andern Fehler. Dieß Mittel ist ausgezeichnet, es muß aber oft erneuert werden. Sie sind eine gute Uhr, deren Kette aber zu kurz ist, und die man deßhalb oft aufziehen muß."

2.

„Es verhält sich mit der Frömmigkeit nicht wie mit weltlichen Angelegenheiten; diese erfordern eine bestimmte und zusammenhängende Zeit; man bedarf aber nicht vieler Zeit, um Gott zu lieben und sein Herz zu ihm zu erheben,

um ihn im Grunde seines Herzens anzubeten, um ihm zu weihen, was man thut und was man duldet, und die heftigen Bewegungen seines Herzens zu dämpfen."

3.

„Gott verlangt nicht große Dinge von uns, damit wir in dem Stande, in den er uns versetzt, erlöst werden. „Gottes Reich wohnt in euch", hat Christus gesagt. Wenn man nur durch große Dinge errettet werden könnte, dann würde es nur wenige Menschen geben, welche erlöst zu werden hoffen dürften. Die geringen Dinge werden groß, wenn Gott sie von uns fordert; sie sind nur an und für sich klein, sie werden aber größer, sobald sie uns zu Gott führen und als Mittel dienen, ihn ewig zu besitzen."

4.

„Die übertriebene Furcht davor, an unschuldigen und nothwendigen Dingen Gefallen zu finden, thut Ihnen größeren Schaden in Ihrem Fortschritte zu geistiger Vollkommenheit, als deren Annehmlichkeit Ihnen thun würde. Es ist wahr, daß man sich nie selbst schmeicheln darf, besonders, wenn man sich zu züchtigen genöthigt ist; aber ein fortwährendes Bestreben, selbst die geringste unwillkürliche Empfindung des Vergnügens und der Annehmlichkeit bei einem geregelten Lebenswandel fortzustoßen, stört und verwirrt Sie auf eine sehr schädliche Weise. Ich billige deßhalb keineswegs diese gespannte Aufmerksamkeit auf die unaufhörliche Zurückweisung der Annehmlichkeiten, welche mit der einfachen Nahrung und der nothwendigen Ruhe unumgänglich verknüpft sind. Sie müssen über ihre Scrupel Scrupel haben, und nicht über Ihren Schlaf."

5.

„Die Kreuzigungen, die wir uns selbst bereiten, sind nicht die, welche von Gott kommen. Wir versuchen ihn durch unsere falsche Weisheit, indem wir seiner Anordnung vorgreifen und seiner Vorsehung durch unsere Vorsichtig-

keit behülflich seyn wollen. Die Frucht dieser Weisheit ist immer bitter, indem wir uns auf diese Weise Gottes väterlicher Vormundschaft entziehen. Die Kreuzigungen des Augenblicks führen immer ihre Gnade und folglich ihre Verheißung mit sich; man erkennt Gottes Hand daran, die sich fühlen läßt. Aber die Kreuzigungen, die man einer unruhigen Vorsichtlichkeit zu verdanken hat, liegen außerhalb der Ordnung Gottes und entfernen uns nur von der Gnade. „Jeder Tag hat genug an seiner eigenen Plage", spricht Jesus Christus. Die Plage eines jeden Tages wird ein Gut, wenn man Gott wirken läßt."

6.

„Unser Herz ist ebenso eitel und ebenso falsch, wie das verderbteste um uns her. Laßt uns deßhalb die Welt nicht verachten, ohne uns selbst zu verachten; wir sind verächtlicher, als sie, denn wir haben von Gott mehr empfangen und sind dafür mehr undankbar und treulos. — In je höherem Grade die Welt uns ihrer überdrüßig macht, desto mehr fördert sie Gottes Werk, und sie erzeigt uns ebenso viel Gutes, indem sie uns Uebles zufügen will, als sie uns Uebles zufügen würde, wenn wir alle jene falschen Güter bekommen hätten, die sie uns schuldig zu seyn schien."

7.

„Mit wachsender Einsicht findet man sich verderbter, als man glaubte; man entsetzt sich über seine frühere Blindheit, und man sieht aus dem Grunde seines Herzens, wie aus einer tiefen Höhle, eine unendliche Menge abscheulicher Gefühle, gleich häßlichen und giftigen Würmern, hervorgehen. Man darf aber weder in Erstaunen gerathen, noch den Muth verlieren. Es kommt nicht daher, weil wir ärger geworden sind, als wir waren; im Gegentheil, wir sind weniger böse geworden; während aber unsere Schlechtigkeit abnimmt, nimmt das Licht, welches uns dieselbe zeigt, zu, und wir werden von Entsetzen ergriffen.

Die Fehler werden sich zum Besten wenden, wenn wir uns derselben nur dazu bedienen, daß sie uns demüthigen, ohne uns in unserm Bestreben, dieselben zu berichtigen, lau werden zu lassen. Muthlosigkeit würde nichts nützen; das ist nur die Verzweiflung der Eigenliebe. — Nie hat Jemand der Demüthigung durch seine Fehler mehr bedurft, als Sie. Nur dadurch rottet Gott Ihre Eitelkeit aus. Wenn Gott Sie allen Vertrauens auf Sie selbst beraubt hat, dann wird er sein Gebäude aufführen. Bis zu der Zeit wird er sich Ihrer Fehler wie zerschmetternder Blitze bedienen. Lassen Sie Ihn wirken; arbeiten Sie in Demuth, ohne sich etwas zu geloben."

Heidelberg, im Julius 1855.

2.

Ueber die Nächstenliebe.

Einige Bemerkungen mit besonderer Rücksicht auf das Verhältniß des alten Bundes zum neuen.

Von

J. Riggenbach,
Theol. Lic., P. P. O. in Basel.

Auf die versuchliche Frage des Pharisäers: welches das größte Gebot sey, antwortet Jesus: Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, und diesem ist das andere gleich: du sollst Deinen Nächsten lieben als dich selbst. So schließt er mit dem einen Gebot, welches die erste Tafel in sich begreift, das andere zusammen, in welchem die Gebote der zweiten Tafel verfaßt sind, und bildet also das Doppelgebot der Liebe zu Gott und zum Nächsten, aus dem alten ein neues, und zwar ein fortan untrennbares, welches er in Beziehung auf das sittliche

Thun als den Kern und Angelpunct von Gesetz und Propheten hinstellt. Der Apostel Paulus weicht in der Terminologie von dem Sprachgebrauch des Herrn (der durch die Frage bedingt ist) in freier Weise ab, so jedoch, daß in der Tiefe des Sinnes der schönste Einklang zwischen beiden besteht. Er sagt von dem einen Gebot der Nächstenliebe, daß darin das Gesetz erfüllt werde (Gal. 5, 14.; Röm. 13, 9.). Aber fragen wir: warum nur in dem einen, warum nicht in den beiden, die Jesus zusammenfaßt? so erkennen wir, wenn wir uns tiefer hineinbücken, daß Paulus keine andere Nächstenliebe meint, als diejenige, in welcher sich der Glaube wirksam erweist (Gal. 5, 14., vgl. mit Vers 6.); der Glaube aber ist nach seiner innersten Seele eins mit Liebe zu Gott von ganzem Herzen. Also Paulus stimmt mit dem Herrn zusammen, und mit dem andern Jünger (1 Joh. 4, 20. 21.), welcher wiederum in freier eigenthümlicher Wendung verlangt, daß die Liebe zu Gott, den wir nicht sehen, sich in Liebe zu den Brüdern, die wir sehen, als wahr erweise.

Das Doppelgebot ist aber im Munde des Herrn selber nicht die einzig vorkommende Form; Joh. 13, 34. nennt er als das eine neue Gebot nur das: daß die Jünger einander lieben sollen, aber freilich mit der Begründung: wie ich euch geliebt habe, damit ihr einander (erst recht) lieben könntet; also auch hier wieder in neuer Wendung die Aussage, daß die wahre Nächstenliebe nur aus der göttlichen Liebe zu den Sündern quellen kann, welche in denselben Gegenliebe erweckt und dadurch Liebe der Miterlösten unter einander.

Die Form des Doppelgebots in der Stelle, von der wir ausgingen, hat aber noch eine besondere Wichtigkeit durch ihr Verhältniß zum alten Bunde. Es verhält sich jene kurze Formel zum Dekalog etwa wie die Taufformel, der kürzeste Inbegriff des Glaubens, zum sogenannten apostolischen Symbolum; nur daß dieses nicht in der Schrift

steht, während dagegen nicht bloß der Dekalog dem alten Testamente angehört, sondern auch die beiden Gebote, aus denen das Doppelgebot besteht. Das neue, das der Herr aus dem alten macht, ist nur die Verbindung der beiden, die im alten Testament örtlich getrennt waren (5. Buch Mosis 6, 5. und 3. Buch Mosis 19, 18.), und deren innere und innige Zusammengehörigkeit auch nicht ins Licht gestellt war. Fortan sollen sie eins seyn; damit ist grundsätzlich alle Berechtigung abgeschnitten, zu behaupten, man liebe doch Gott, wenn auch nicht alle Menschen, oder gar, man liebe Gott und um Gottes willen hasse man diesen und jenen Widersacher, brauche Gewalt gegen die Ketzer; aber auch umgekehrt hat die Behauptung durchaus nicht statt, man liebe doch die Menschen, wenn man auch Gott und dem Glauben nicht viel nachfrage, indem vielmehr in dem Doppelgebot gesagt ist, man könne die Nächsten wahrhaft nur in Gott und Gott in ihnen lieben.

So ist die Zusammenstellung der Elemente des Alten ihre tiefste weiter bildende und erfüllende Auslegung. Wer so im alten Testament lesen könnte! Der Herr kann es; er kann als der rechte Hausvater aus seinem Schatz Neues und Altes, ja das Alte als ein Neues hervortragen, er kann das noch Getrennte zusammen schauen, weil er selbst die Vereinigung des Getrennten ist, Gott und Mensch in einer Person, und sein ganzer Wandel nichts als lautere Liebe zum Vater und zu den Brüdern; darum wer ihn siehet, der siehet den Vater (Joh. 14, 9.) und liebt in ihm, dem Sohne den Vater und zugleich den Erstgebornen der Brüder, seinen wahrhaft nächsten.

Ebenso wichtig ist es aber zu beachten, daß die Elemente, aus denen der Herr, welcher ist was er lehrt, sein Neues combinirt, schon im alten Testament gegeben sind, also auch das Gebot der Nächstenliebe, dem wir hier besonders nachgehen wollen. Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst, ist schon ein mosaisches Gebot, und du sollst deinen

Feind haſſen (Matth. 5, 43.), iſt nicht ein Wort Moſis, ſteht nirgends im alten Teſtament, ſondern iſt nur ein Menſchenzuſatz, arge Auslegung des argen Herzens. Dieſer Vers am wenigſten will es leiden, daß τοῖς ἀρχαίοις, wo es in der Bergpredigt bei ἐρρέθη ſteht (was freilich in V. 43. nicht der Fall iſt), verſtanden werde: zu den Alten, nämlich von Moſe; es müßte wenigſtens der Sinn ſeyn: von Moſe und ſeinen Auslegern, denn die letztern haben ihre Hand im Spiel und alteriren den Sinn des Gebotes, auch wo ſie nur, wie in V. 21., zwei Sprüche des alten Teſtamentes zuſammenſtellen, in einer Weiſe, daß uns daraus eine ſchiefe, beſchränkte, unchriſtliche Auslegung entgegentritt. Wir möchten aber noch lieber die andere Faſſung von τοῖς ἀρχαίοις vorziehen und verſtehen: von den Alten, bei den Alten, den Kadmonim, den Geſetzeslehrern von verjährtem Anſehen, der einzigen Autorität und Quelle, welcher der gemeine Mann ſeine Geſetzeskenntniß verdankte, der aber der Herr entgegentritt mit ſeinem majeſtätiſchen: Ich aber ſage euch; alſo nicht: zu den Alten war geſagt (von Moſe? dem er doch wahrlich nicht widerſprechen will, V. 17 ff.), euch aber ſage ich, nicht das iſt der Gegenſatz, ſondern: von den Alten (die Zeitgenoſſen Moſis heißen nicht die Alten, ſondern die Väter), von den altberühmten Lehrern iſt geſagt, ich aber ſage euch. Indeſſen, wie auch dieſer Ausdruck verſtanden werde: du ſollſt deinen Feind haſſen, das ſagt jedenfalls keine Geſetzesſtelle, ſondern: du ſollſt deinen Nächſten lieben als dich ſelbſt, das iſt moſaiſch. Wie weit erſtreckt ſich das Wort?

Vor Allem wird in ſehr zarten Einzelbeiſpielen vorgeſchrieben, wie wir dem Feinde oder vielmehr dem, der uns haßt und den wir nicht haſſen dürfen, helfen ſollen, ja ſogar darin ihm Liebe erweiſen, daß wir nicht einmal durch Verſäumniß der Hülfe und bloßes Zuſchauen ihm laſſen Schaden zuſtoßen an ſeinem Eigenthum (2 Moſ. 23, 4. 5.). Dann kommt beſonders 3 Moſ. 19. in Betracht, nicht nur

V. 18., sondern das ganze Cap., besonders V. 9—19. V. 33. 34. Wenn es V. 17. heißt: du sollst deinen Bruder nicht hassen in deinem Herzen; strafen, zurechtweisen sollst du deinen Nächsten, daß du nicht seinethalben Schuld tragen müssest, so ist damit in sehr tiefer und treffender Weise die ernste Pflicht der Liebe ausgesprochen, den Nächsten auch an seiner Seele nicht Schaden leiden zu lassen. Dieß was den persönlichen Gegner betrifft. Aber auch von den Fremden, die dem Volk gegenüberstanden, reden manche Stellen herrlich; den Fremden sollst du nicht unterdrücken, du weißt aus Aegypten her um der Fremdlinge Herz (2 Mos. 23, 9.); das ist ja aber die Art der Liebe, sich in des Andern Lage und Herz hineinzufühlen; und so wird auch (3 Mos. 19, 34.) ausdrücklich geboten: du sollst den Fremden lieben wie dich selbst; also das Gebot der Nächstenliebe ist schon im alten Bunde so weit, ja allumfassend ausgelegt, daß auch die Fremdlinge, Heimathlose, Einwanderer, Flüchtlinge, also auch Heiden, darunter begriffen werden; sie sollen nach 5 Mos. 24, 19—22. neben Witwen und Waisen der Nachlese zu genießen haben, ja nach dem vierten Gebot (reformirter Zählung) des Sabbattages. Das herrliche Sabbatgebot, wie sorgt es für den heidnischen Fremdling! Von vorn herein soll nicht nur der Hausherr müßig gehend der Ruhe pflegen und etwa die Dienstleute desto härter für sich arbeiten lassen, sondern namentlich auch diesen soll der Feiertag zu Gute kommen; weiter auch gegen das Vieh soll das Herz des Gerechten barmherzig seyn, und nach dem Vieh kommt endlich noch der Fremdling — wie echt menschlich, eingehend auf die Anschauungsweise wahrlich nicht nur des beschränkten Juden! man beobachte unsern Bauer, ob ihm nicht sein Viehstand näher am Herzen liege, als der Fremdling; zugleich aber ist es aus der Anschauung des Lebens heraus geredet, wenn zuerst der ganze Hausstand aufgezählt wird, dann erst der Fremdling nachkommt, der nicht unter unserer unmittel-

baren Botmäßigkeit steht. **Also in jeder Weise echt menschlich, daß er zuletzt kommt, aber zugleich wahrhaft göttlich,** daß er überhaupt noch kommt; denn nicht bloß das ist die Meinung, daß er den Tag nicht stören, daß er sich der heiligen Ordnung unterwerfen soll, vielmehr er soll auch der Wohlthat des Feiertages zu genießen haben; obwohl er kein Anbeter Gottes, obwohl er vielleicht ein Gegner des Glaubens ist, dennoch soll auch er nicht geplagt werden. Das ist nicht in eines engherzigen Juden Sinn entstanden, das ist göttlich, das ist messianisch, ein Stück des Evangeliums mitten im Gesetze. Wahrlich, der Jude, welcher es verkennt, wie von Anfang an, sobald der Vater des auserwählten Geschlechts ausgesondert wird, die Bestimmung des ihm anvertrauten Heils für alle Völker aufs nachdrücklichste hervorgehoben wird, wie von Abraham an durch Gesetz und Propheten hindurch der Missionsberuf Israels verkündet wird, der Jude, welcher dieß verkennt und den Messias als Rächer wider die Heiden allein, der den Beschnittenen zur Herrschaft verhelfe, in fleischlichem Stolze faßt, ist ein Jude im Sinne des Johannesevangeliums, aber kein wahrer Israelite, sondern er hat sich dem Heiden gleichgestellt; denn die Barbaren als niedere, zur Unterjochung bestimmte Rasse verachten, das kann der Hellene auch.

Wahrhaft israelitisch somit, wahrhaft offenbarungsgemäß, wahrhaft alttestamentlich ist die weiteste Fassung des Gebotes der Nächstenliebe, welche auch das sogar unter sich begreift: du sollst den Fremdling lieben wie dich selbst.

Dagegen erheben sich nun zweierlei Einwürfe, die unter einander verwandt sind: wie steht es denn mit dem Gebot der Ausrottung der Kanaaniter und einigen damit zusammenhängenden Aussprüchen im Gesetze? und wie sollen die Verwünschungen in den Psalmen (welche man in etwas roher Weise die Fluchpsalmen nennt) gerechtfertigt werden? Tritt hier nicht die unvollkommene, ja unlautere Ethik des alten Testamentes zu Tage?

Das erste, nämlich jenes Gebot, die Kanaaniter auszurotten (5 Mos. 7, 1—6.), stellt sich dar als eine Ausnahme, aber eine göttliche Ausnahme, beruhend auf einem Befehl dessen, der vor Allem das Recht hat zu befehlen, auch was wir nicht sogleich verstehen. Als Solchen gibt er sich, und daß wir ihn dafür nehmen, hängt davon ab, ob und was wir überhaupt von dem Offenbarungscharakter des alten Testaments und insbesondere von dem Umgang der Offenbarungsorgane mit Gott halten und glauben. Wir sagen mit Augustin (conf. 3, 9): beati qui te imperasse sciunt. Es wird uns aber keine blinde, sondern eine sehende Unterwerfung unter Gottes Offenbarung zugemuthet; und so ist es auch hier gar nicht unmöglich, den Grund des Ausnahmegebotes zu erkennen: es hat den freilich ernsten, furchtbaren, aber durchaus gerechten Charakter der Todesstrafe über ein ganzes Volk. Die Kanaaniter waren zum Gerichte reif (1 Mos. 15, 16. noch nicht). Wir wissen doch sonst in der Geschichte wohl von einem Gottesurtheil über entartete Völker; der Unterschied ist nur, daß Israel das göttlich mitgetheilte heilige Bewußtseyn davon hat, welches Gericht zu vollstrecken, ihm aufgetragen sey. Sollte Gott dieß nicht haben gebieten können? Sollte es gotteswürdiger seyn, anzunehmen, daß ein prophetischer Mann sich angemaßt habe, solchen Befehl zu fingiren? Kann man denn auf eine solche Annahme anders kommen, als weil man noch unter dem Bann der fundamentalen Verwechslung steht, da man die Offenbarung, die von Gott ausgeht, verloren hat und überall nur menschliche Gedanken sieht, welche sich der Mensch, je mächtiger sie in ihm sind, als göttliche vorstellt? Ist es denn aber, so fragen wir noch einmal, Gottes würdiger, das strenge Gebot nicht von Gott selber abzuleiten, sondern aus der Volksanschauung, dem Nationalhaß der Israeliten, woraus es dann — das Gottes unwürdige! — auf Gott wäre zurückgetragen worden durch einen Schriftsteller, der neben diesem Frevel

dennoch ein Gottesmann und rechter Prophet seyn sollte? Ich fürchte, in solcher Weise sorgen wir armen Menschenkinder schlecht für die Würde Gottes! Und was die Besorgniß betrifft, daß durch ein solches Gebot, wenn wir es als göttlich anerkennen, alle Roheit des Blutvergießens gerechtfertigt würde, so werden wir gerade das Gegentheil als wahr erkennen.

Das Gebot ist eine göttliche Ausnahme, ein gerechtes Todesurtheil über die entarteten Völker, deren Greuel reif geworden waren, und für Israel und *seinen heiligen Beruf*, nicht nur seine leibliche Existenz, eine unerläßliche *Nothwehr*. Als dem König Balak das Verfluchen Israels mißlungen war (4 Mos. 22—24.), versuchte er das Volk von innen heraus, durch Verführung zum schändlich-unzüchtigen Götzendienste, zu zerrütten (4 Mos. 25.). Hier liegt es zu Tage, welch ein Entscheidungskampf da gekämpft wurde. Ein friedliches Nebeneinander war unmöglich, auch wenn jene Völker, was nicht der Fall war, zu einem Bunde willig gewesen wären: in den Greueln heidnischer Sitte wäre Israel und das Göttliche, das ihm anvertraut war, verschlungen worden. Darum war das Gebot in aller seiner Schärfe nothwendig; es ist *göttliche Geschichtsregierung, nicht ein Grundsatz der Moral*. Dabei ist viel besser durch den göttlichen Charakter des Gebots, als wenn nur die Menschenmeinung ihr eigenes Belieben sich als göttlich berechtigt vorgestellt hätte, dafür gesorgt, daß der heilig-ernste Charakter des Kampfes nicht verletzt werde; beachten wir nur, welche strenge Schutzwehr in Israel selbst zur Abwehr von einreißender Mörderei, Räuberei, Plünderungslust gehandhabt wurde; das ist ja der Sinn des strengen Kriegsgesetzes, welchem Achan erliegen mußte (Josua 7.), während sonst der Diebstahl nie mit dem Tode bestraft wurde, worin das Gesetz Mosis minder barbarisch ist, als manche moderne Gesetzgebung.

Fassen wir aber auch die Kehrseite ins Auge. Nach

Josua's Hingang (Richt. 1.) riß es ein, von der Strenge des Gebotes nachzulassen und die Feinde nicht mehr auszurotten — war das etwa mildere Menschlichkeit? nein! Dem gefangenen Feinde Daumen und große Zehen zu verstümmeln, verräth eine viel bösartigere Grausamkeit als die Vollziehung eines Todesurtheils; darum ist uns auch das gleichzeitig auftauchende Erbarmen in seinen Motiven verdächtig. Es ist auch in der That der Eigennutz, der die Kanaaniter leben ließ, um sie zinsbar zu machen; dem Eigenwillen war es bequem, die Unterjochten als Hörige für sich das Land bearbeiten zu lassen und sich selber dem behaglichen Herrenleben müßiger Eroberer hinzugeben. Darum folgte dann weiter Schritt für Schritt: ein Bund mit den Einwohnern, Ehen mit ihren Töchtern, und weil am meisten durch die Frauen im Familienleben ein still verborgener Einfluß auf die Sitten geübt wird: Ueberhandnehmen des Götzendienstes. Dann aber — das ist der Grundsatz, der sich durch Israels ganze Geschichte hindurchzieht — wenn Israel seyn wollte wie andere Völker, so war es schwach und wurde dahingegeben. So in der Richterzeit, so zur Zeit der Könige, bis es um des Buhlens willen mit den Fremden und ihren Göttern (Hesek. 16. u. 23.) völlig dem Gerichte verfiel. War damit nicht die heilige Weisheit jenes strengen Ausspruchs der göttlichen Geschichtsregierung völlig legitimirt? Ein allgemeiner Grundsatz der Moral ist es nicht, sondern ein Befehl, der sich auf bestimmte geschichtliche Verhältnisse bezieht, der das Verhalten gegen bestimmte, in tiefer Schuld verhaftete Völker vorschreibt. Dahin gehört außer der oben genannten Grundstelle auch 5 Mos. 25, 19., ein ähnliches Gottesurtheil wider das trotzige Volk Amalek, welches zuerst nach dem Auszug Israel in Gefahr des Untergangs gebracht hatte (2 Mos. 17.), und 5 Mos. 23, 2—6., der Ausspruch wider Ammon und Moab, die Völker, welche gottloser seyen, als Edom und die Aegyptier. Darum soll Niemand je aus ihnen in die

Gemeinde Gottes kommen. Die Gefahr für Israel, welche in ihrer Schändlichkeit lag (4 Mos. 22—25.), haben wir uns schon vergegenwärtigt. 5 Mos. 23, 6. (7.) heißt es: du sollst ihnen weder Glück noch Gutes wünschen dein Lebenlang, לֹא תִדְרֹשׁ שְׁלֹמָם וְטֹבָתָם כָּל־יָמֶיךָ לְעוֹלָם, d. h. grüßend wünschen, im freundlichen Verkehr; vgl. Esra 9, 12.; Aehnliches werden wir im neuen Testament finden, wir weisen hier nur auf 2 Joh. 10. hin. Das Gebot wurde (Neh. 13.) als Regel gehalten; Ruth, die Moabitin, ist als Ausnahme göttlich gerechtfertigt; welche Pietät erscheint aber auch bei ihr, welches Heilsverlangen, von dem man bei dieser Ahnmutter des Messias sagen könnte, was derselbe über den Hauptmann von Kapernaum ausspricht: ich habe solchen Glauben in Israel nicht gefunden! Also schon im alten Testament ist die Gnade mächtiger als die Schärfe des Gesetzes; schon im alten Testament rühmt sich die Barmherzigkeit wider das Gericht.

Wenn aber auch die bisher betrachteten Aussprüche keine allgemeinen Moralsätze sind, so müssen wir doch jetzt fragen: wie gestaltet sich denn im alten Bunde das sittliche Leben in Beziehung auf die Feinde des Einzelnen, wie des Volkes? Sind die Verwünschungen der Feinde, die uns z. B. in den Psalmen häufig begegnen, irgendwie zu rechtfertigen, oder liegt nicht hier denn doch eine unlautere Moral zu Tage? Wir müssen aber nochmals geschichtlich unterbauen.

Vorhin schon haben wir uns erinnert, wie das Buhlen mit den Fremden und ihren Göttern Israel in das Gericht der Verbannung gestürzt hatte. Auch die Bemühungen eines Josias, des trefflichen, von Herzen bekehrten Königs, und der mit ihm verbundenen Propheten können den Ruin nicht mehr aufhalten, und doch hat sich ihre Wirksamkeit als unverloren erwiesen, mitzuhelfen zur Rettung des Volks sogar durch das Exil hindurch. Denn hier haben wir das in seiner Art einzige Schauspiel der Ret-

tung, auch der politischen Rettung eines Volkes rein durch seine Religion. Ephraim, obwohl dem Fleische nach mächtiger, aber früher innerlich zerrüttet, ist früher gefallen und in solcher Weise untergegangen, daß das Volk in der Fremde verschollen ist, wenigstens nicht auf unbestreitbare Weise wieder konnte nachgewiesen werden. Juda hingegen, obwohl schwächer, steht noch länger fest, und nachdem auch dieses Reich gefallen ist, scheiden sich im Exil diejenigen, denen es in der neuen, irdisch günstigen Lage behagt, von dem Kern, der sich in dem Läuterungsfeuer bewährt; jene verlieren sich heidnisch unter den Heiden oder sind fortan überall und nirgend zu Hause, so daß sie im zähen, aber, geistlich betrachtet, dürftigen Festhalten der Nationalität, wie sie mit dem Glauben eins ist, auf den untersten Grad der theokratischen Würde herabgekommen sind; ein Wunder Gottes, daß sie auch so noch vor Ausrottung bewahrt werden, welchen Charakter des Judenvolkes das Buch Esther, gerade indem es Gott und das Gebet nicht einmal nennt, so treu und wahr beschreibt. Die Bewährten hingegen können nicht lassen von einem Heimweh, das den Charakter brünstiger Glaubenssehnsucht trägt nach dem Lande, der Stadt, dem Tempel, den schönen Gottesdiensten des Herrn. Sie wissen, nach welchen Schätzen sie verlangen; hier ist mehr als selber das Schweizer-Heimweh! Dadurch wird eine kleine Schaar, in welcher der Geist eines Josias lebt, in der Bereitschaft erhalten, sofort bei der ersten Erlaubniß heimzukehren, die Entbehrungen und Enttäuschungen, die Tage der geringen Dinge auszuhalten und so den Kern zu bilden, an welchen die später Heimkehrenden sich ansetzen können; so wird Juda hergestellt, so wird das Heilsgut, welches Israel anvertraut ist, gerettet. Dieses Heilsgut, weiß der klagereichste Prophet (Jer. 31, 31 f.), macht es unmöglich, daß Israel gar ausgerottet werde oder sich unter den Heiden verliere. Dieses Heilsgut entzündet jenes brünstige Heimweh, das so überaus herrlich in Ps. 126.

und 137. erklingt. Die höchste Glaubenssehnsucht des Christen findet darin ihren Typus:

Werden wir doch als wie träumen,
Wenn die Freiheit bricht herein!

Aber gerade im 137. Psalm, V. 9., begegnet uns ein Wort, das einen leidenschaftlich rachgierigen Klang im höchsten Maße hat: du verstörte Tochter Babel, wohl dem, der deine Kinder ergreift und zerschmettert sie am Stein!

Wir müssen solche Worte verstehen auf dem Boden solcher Volksgeschichte, im Zusammenhang mit der entwickelten Führung und Bestimmung des Volkes. Ziehen wir die verwandten Aeußerungen herbei: Psalm 58, 11. 12. ist die lebhafte Freude ausgesprochen über das Gericht, das die Frevler trifft; vergessen wir nicht, daß es der königliche Kriegsheld ist, der da hofft, die Füße zu baden in der Gottlosen Blute; ebenso Ps. 68, 24.; ganz besonders aber zeigt uns Ps. 73., welche schwere Anfechtung für das Glauben und Denken der Frommen in dem Trotz und Wohlergehen der Gottlosen lag, die da höhnten (Ps. 42.): wo ist nun dein Gott? Das ist ausdrücklich die Klage in Ps. 79, 10—11.; darum bittet dort der Sänger: gib zurück unsern Nachbarn siebenfach in ihren Busen ihren Hohn, womit sie dich gehöhnt haben, Herr! Aber der Sänger ist kein Mann, der nicht nöthig hätte, vor allem für sich und sein Volk um Vergebung der Sünden zu flehen (V. 8. 9.). Dahin gehört ferner Ps. 83.; Alle, die wider Israel gerathschlagt, dasselbe aus den Völkern auszutilgen (V. 5.), sollen die Gerichte Gottes, gleich denen, worin er sich von Alters her kund gethan, erfahren, auf daß sein Name allein herrlich bleibe (V. 10. 19.). Classisch ist Ps. 94. Die Frevler, welche Jakobs Gott höhnen (V. 4—7.), dürfen nicht Recht behalten; Geduld muß der Fromme in der Züchtigung lernen, aber Recht muß Recht bleiben und im Gericht geübt werden, dem werden die frommen Herzen zufallen (V. 12—15.). So ist auch der einzelne Gottlose, welchem

Ps. 109. flucht, ein Frevler, welchem nach des Sängers Wort nur geschehen soll, wie er es haben wollte; und wenn es Ps. 139, 19—22. heißt: ich hasse, Herr, die dich hassen, mit rechtem Ernst, so lautet allerdings Röm. 11, 28. (nach dem Evangelium halte ich sie für Feinde, aber nach der göttlichen Wahl habe ich sie lieb) noch völliger evangelisch, doch auch das Psalmwort ist gesprochen im Zusammenhang mit der demüthigsten Selbstprüfung vor Gott (vgl. V. 23. 24.); es ist kein fleischlicher, persönlich eigenwilliger Haß, um den sichs handelt, so wenig als Luk. 14, 26. — Das wäre somit die Erkenntniß, die wir bis jetzt gewonnen haben: gegenüber unsern oft so armseligen Streitursachen, um deretwillen wir manchmal die Liebe verletzen, handelt sich's hier durchweg um ein ganz anderes, heiliges Anliegen; die Feinde sind es nicht um des Eigennutzes und sonstiger weltlicher, geringfügiger Ursachen willen, sondern sie sind Feinde Gottes und seines Volkes, Feinde der Gottesmänner um des Heiligthums willen, das diese vertreten, Feinde des Glaubens, welche das theuerste anvertraute Kleinod der Offenbarung Gottes ausrotten möchten und mit frechem Hohn überschütten. Die Männer des Glaubens stehen in heißem Kampf auf einem heiligen, hochgefährdeten Posten. Dabei spüren sie, wie sie nicht bloß äußerlich Schmach und Verfolgung zu leiden haben, sondern wie tief innerlich die Glaubensanfechtung in sie eindringt und einschneidet; denn es ist für keinen, auch den gläubigsten nicht, eine leichte Sache, sich unter allen Umständen zu halten an den, den man nicht sieht, als sähe man ihn; fragte doch auch der Sohn des Vaters, aus tiefster Leibes- und Seelennoth aufseufzend: warum hast du mich verlassen? Und wenn auch für sich selber zur Noth die Gottesmänner sich der Anfechtung erwehren konnten, wie mußte endlich das brennende Erbarmen mit so viel verführtem Volk, die heilige Entrüstung über das Aergerniß, welchem die Menge zum Widerstand nicht gewach-

sen war, sie erregen und bewegen! Daher der Schrei zu Gott um das Gericht über die Feinde. Das ist ein ganz wahres und lebhaftes Gerechtigkeitsgefühl: hilf, Herr, laß deines heiligen Namens Ehre nicht auf immer unterdrückt und gelästert seyn! räche sie an den Spöttern! Zuletzt, endlich muß der Glaube doch Recht behalten, auch äußerlich Recht bekommen und so, daß die Frevler es spüren und zu Schanden werden; darauf zu verzichten, wäre ein abstracter, unwahrer Idealismus, ob man nun, gleich dem Engel in Pergamos, in der Art eines verzagten Flüchtlings diese Welt den Gottlosen überlasse, oder, gleich dem in Thyatira, mit den Gottlosen in falscher Vermittelung transigire und an ihrer Lästerung bis zur Unwahrheit immer noch etwas Wahres finde (Offenb. Joh. 2.). Es gibt noch immer einen Punct, wo die Wahrheit das Durchschneiden fordert; und jedenfalls darf die Wahrheit nimmermehr den Anspruch aufgeben, daß ihr zuletzt auch äußerlich der Sieg gehöre. Das ist gar keine niedrig-sinnliche, jüdisch lohnsüchtige Meinung; vielmehr das moderne Verzichten auf Sieg, Herrschaft, Durchdringen des Reiches Gottes auch im Aeußern ist eine Fadheit und Erlahmung des sittlichen Ernstes und bei allem Schein einer feiner geistigen Denkweise eine Entkräftung der wahrhaft geistlichen Gesinnung. Das christliche Geduldtragen und Achten der Geduld Gottes zu unserer Seligkeit ist grundverschieden von dieser Art, sich mit dem Weltlauf, wie er ist, als wäre er tadellos vernünftig, abzufinden.

Also auch das Evangelium hält darauf, daß die Erde zuletzt völlig des Herrn werde, und die Schaar seiner Widersacher auch äußerlich zu Grunde gehe. Nur ist der Unterschied jener alttestamentlichen Aussprüche von der evangelischen Vollkommenheit der, daß die Frommen in den Psalmen hier und da den Gottlosen anwünschen, was sonst die Propheten gegen sie weissagen, und anwünschen zum Theil in Ausdrücken, welche den Stempel der

Rachgier tragen, der blutigen Freude am Schaden der Feinde; vielleicht das härteste ist das Wort Ps. 137, 9. Beachten wir aber auch im Anfang des Psalms den äußersten Hohn, womit die Widersacher den Glauben Israels als nichtig verspotten: singet uns ein Lied von Zion! Können sie sich doch in ihrem Spott auf die Sachlage stützen, da es ja wirklich mit Israel aufs Aeußerste gekommen war. Darum klammern sich die Elenden in krampfhafter Verzweiflung an ihre heilige Hoffnung an. Bedenken wir auch, was sie erlebt hatten, wie sie gesehen, daß ihre Kinder vor ihren Augen ermordet wurden; merken wir endlich, daß es nicht von den Säuglingen Babels heißt: sie sollen zerschmettert werden, sondern von den jungen muthwilligen Knaben (אֶת־עֹלָלַיִךְ), die vielleicht schon, wie die Knaben in Bethel (2 Kön. 2.), von den Alten das Spotten gelernt hatten. Immerhin scheint uns in dem Ausdruck etwas zu bleiben von dem nicht ganz überwundenen Zorn und Racheifer des natürlichen Menschen, in welchen das göttliche Licht hineinstrahlt, ohne ihn ganz zu verklären. Es ist die Stufe der alttestamentlichen Offenbarung, welche wir vor uns haben, ähnlich dem, was uns bei so manchen Gesetzen erscheint, da z. B. die Blutrache nicht völlig unterdrückt, nur beschränkt, die Ehescheidung nicht abgeschafft, nur geregelt wird.

Wir sagen nochmals: daß das Gericht die Macht der Bosheit breche, ist ein völlig gerechtes Verlangen, aber die lebhafte Ungeduld dieses Verlangens, die Leidenschaftlichkeit, mit der es ausgesprochen wird, entspringt zum Theil dem Gefühl der menschlichen Schwäche, die Anfechtung auszuhalten, jener Schwäche, die Offenb. Joh. 6, 11. so großartig zur Stille verwiesen wird. Alle Ungeduld ist Schwäche. Es ist aber die heiligste Ungeduld, welche uns hier vorliegt, nur eben eine solche, wie sie nicht fehlen konnte, wenn die vorchristliche Offenbarung ganz wahr seyn sollte, ganz das und nicht mehr, als was die

Menschheit auch in ihren edelsten Gliedern vor Jesu Christo zu tragen vermochte.

Es ist eben kein Anderer als der eine Jesus Christus im Stande, die volle Gerechtigkeit und die volle barmherzige Liebe in einem Brennpunct zu sammeln; nur er konnte die Sünde, die vertilgt seyn muß, und den Sünder, den er retten wollte, so tief und gründlich von einander scheiden, daß er nur weinte über Jerusalem, welches die Heimsuchung nicht erkannte (Luk. 19, 41 ff.), weil es nicht wollte (Matth. 23, 37.). Er vollendet die doppelte Liebe, thut kein Strafwunder wie Elias, obwohl er diesen für seine Zeit und sein Amt (Luk. 9, 55. 56.) durchaus nicht tadelt, zeigt nur an dem Feigenbaum, an welchem er ein Gleichniß thut, was auf Israel wartet. Denn dieser Baum, der zur Osterzeit allerdings keine Früchte erwarten ließ, der dann aber nach des Feigenbaumes Art und Natur noch viel weniger Blätter haben sollte, in deren Schmuck er doch zur Unzeit gleißnerisch prangte, bot sich dem von Gedanken des Wehes erfüllten Herrn als das sprechendste Naturbild des heuchlerischen Volkes dar, welches nur Blätter der Scheinfrömmigkeit statt der Früchte der Gerechtigkeit brachte. An diesem Baume vollzog er zum Gleichniß das Gericht; an keinem Menschen that er ein Wunder der Strafe. Vor seinem „Ich bin es" müssen sie wohl spüren, daß er könnte; in der Heilung des Malchus offenbart er seine Kraft; aber er will keine Legionen Engel zur Hülfe herbeirufen, er will rein und völlig die Liebe vollenden und darin zugleich die ewige Gerechtigkeit erfüllen, die Liebe, die dem Nächsten kein Uebel zufügt, sondern für ihn das Uebel trägt, die Gerechtigkeit, indem er sich hingibt in den Fluch der Sünder, betend für die Feinde und sterbend für die Feinde. Also die Gerechtigkeit wird nicht bei Seite gesetzt oder verkümmert, sondern von Gott innerhalb der Menschheit und doch außerhalb unser alle Gerechtigkeit erfüllt. Dadurch ist nun vollends der Zugang eröffnet, Christi

Joch als das sanfte erwiesen (Matth. 11, 30.), sein Gesetz als das Gesetz der Liebe, die des Andern Last trägt (Gal. 6, 2.), als das königliche Gesetz, das vom Könige kommt, zu Königen macht und alle andern Gebote königlich beherrscht, das Gesetz der Freiheit (Jak. 1, 25. 2, 8. 12.). Hier ist völlige, ungefärbte Liebe.

Aber wenn nun die Entscheidung über Seligkeit oder Verdammniß gefällt wird je nach der Entscheidung der Herzen für oder wider ihn, so ist damit gesagt: Er, der Barmherzige, Gott, geoffenbart im Fleisch, die leibhaftige Gnade und leibhaftige Gerechtigkeit Gottes, schafft doch ganz und gar nicht, als ob es nur alttestamentlich wäre, das Gericht ab über diejenigen, welche sich gegen seine erlösende Liebe verschließen. Vielmehr, wie er für das sündige Geschlecht alle Gerechtigkeit erfüllt, Zion durchs Recht erlöst und die Gerechtigkeit derjenigen wird, die durch den Glauben in ihm sind, so richtet er auch die Gerechtigkeit auf und vollzieht das Gericht an denjenigen, welche ihn, den vom Geist Verklärten, verschmähen; der Mund der ewigen Liebe spricht das Wort von den Wenigen auf dem schmalen Wege (Matth. 7, 14.) und das schreckliche Wehe über den, der Aergerniß stiftet (Matth. 18, 6. 7.), das Wort über den Menschen, dem es besser wäre, nie geboren zu seyn (Matth. 26, 24.), und, hinausgehend zum Kreuz, das Wort zu den Frauen: weinet über euch und eure Kinder (Luk. 23, 28.), und das Wort des Gerichts: weichet von mir, ihr Verfluchten (Matth. 25, 41.), und das ähnliche (Joh. 12, 48.).

Also dem alten Testamente fehlt nicht die weiteste Ausdehnung des Gebots der Nächstenliebe und dem Worte des Erlösers nicht der heilige Richterernst; in der Person des Gekreuzigten steht in einziger Weise die völlige erbarmende Liebe vor uns, die ganz nur duldet, in keiner Weise das Böse vergilt; wer aber seine Erlösung verschmäht, der verschuldet an ihm das Gericht der Verdammniß. Darum

auch die Apokalypse, so selig sie die Herrlichkeit der Ueberwinder malt, die zur Braut gehören und ins neue Jerusalem eingehen, so gewaltig schildert sie die Verwerfung derer, die den Herrn verwerfen, den heiligen Haß des Herrn wider den Greuel der Sünde, den Zorn des Lammes, wie das gewaltige Oxymoron lautet (Cap. 6, 16.); ja sie droht in einem nahe an Ps. 137. streifenden Ausdruck die Vertilgung der ganzen Brut der Gottlosen (Cap. 2, 23.). Mit alle dem aber sagt sie nichts wesentlich Anderes, als was wir Matth. 12, 31. 32., Joh. 5, 29. lesen.

Und dazu stimmt das Verhalten der Apostel in Wort und That; sie stellen die Nächstenliebe als Erfüllung des Gesetzes dar, und zwar die Liebe im weitesten Umfang (1 Cor. 13.), wie sie in der φιλαδελφία ihren heimathlichen Boden hat, in dem sie wurzelt, von da aus aber sich als allgemeine ἀγάπη ausbreitet (2 Petr. 1, 7.). Aber sie wissen doch auch so gut als das alte Gesetz von einer heiligen Strenge dieser Liebe, welche sich auch nicht einmal durch Grüßen der Widersacher Christi ihrer bösen Werke theilhaft machen will (2 Joh. 10. 11.), und welche nicht meinen darf, sie könne für alle Sünden ohne Ausnahme Vergebung erflehen (1 Joh. 5, 16.); und unter den Wundern der Apostel kehren die Strafwunder wieder; Elymas (Apostelg. 13.) wird auf eine Zeitlang mit Blindheit geschlagen, damit er wo möglich in sich gehe; Ananias aber und sein Weib (Apostelg. 5.) werden plötzlich dahingerafft, was strenger ist, als im alten Bunde, wo noch eher auch nach der Todesstrafe die Möglichkeit der Buße zum Leben offen stand (1 Petr. 3, 19., 4, 6.), während dagegen jetzt die Verhärtung, die bis zum Erheucheln der höchsten freiwilligen Frömmigkeit gediehen ist, um so rettungsloser dem Gerichte verfällt.

Wie soll denn nun gemäß der nachgewiesenen Uebereinstimmung des alten und des neuen Bundes die Nächstenliebe beschaffen seyn? Sie soll sich als ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ

erweisen (Eph. 4, 15.), gleich fern von der Menschengefälligkeit, die Allen wohldient, damit ihr Alle wohlreden, wie den falschen Propheten (Luk. 6, 26.), ebenso fern als von der eigenwilligen richterischen Härte, welche es versäumt, allen Menschen die rechte Gelindigkeit zu erzeigen (Phil. 4, 5.). Im rechten ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ sind Geduld und Eifer vereinigt; Eifer, wo uns ein Thun obliegt, wo wir einen Sünder herumzubringen haben aus dem Irrthum seines Wehes, wo wir einem Aergerniß zu wehren berufen sind, welches wehrlose Seelen mit Verführung bedroht; aber dabei Geduld, die, auch was sie gegen die Frevler sagt, mit Weinen sagt (Phil. 3, 18.) und sich zwar niemals den Ernst des Protestirens gegen das Böse beeinträchtigen läßt, welches sie eben nur duldet, aber doch duldet und darunter bleibt, ὑπομένει, bis ihr die Last von Gott abgenommen wird, und nie vergißt, daß die Rache des Herrn ist und er allein vergilt, ja daß seine Geduld der Menschen Seligkeit zum Ziele hat.

Auf Grund dieser allgemeinen Christenpflicht wird dann aber die Art der Erweisung der Liebe durch das Amt noch besonders modificirt. Der Seelsorger soll im Sinn des guten Hirten dem Verlornen nachgehen; es gehört aber mit zu der Liebe, welche die Seelen sucht, daß er am rechten Ort Strenge brauche, daß er den Ernst der Gerichte zeige, immer, indem er sich wohl überwacht, ob er nicht in seinem Eifer sich selber suche und sich damit dünke, wie er sich im Strafen der Sünde hervorgethan habe. Nur auf Grund einer reichlich bewährten Liebe und als Erweis dieser Liebe ist das Strafen seine Aufgabe, wie der Herr, nachdem er so wunderbar sanftmüthig den Lästerern Rechenschaft gegeben, dann erst sie als Otterngezüchte schilt, und auch dieses noch, um sie wo möglich heilsam zu schrecken und zu wecken, oder wie der Apostel so unnachahmlich z. B. in den Corintherbriefen die herzgewinnende Liebe durch Strafworte bis zur schneidenden Ironie und diese wieder durch jene temperirt.

Aber auch das obrigkeitliche Strafamt steht nicht im Widerspruch, sondern, recht verstanden und geübt, im tiefsten Einklang mit der Nächstenliebe. Ja selbst in seiner Spitze gefaßt, wo es die That des Mörders mit dem Tode vergilt, übt es nicht nur keine Verletzung des Gebotes: du sollst nicht tödten, weil ja der Richter keinen eigenen Haß ins Werk setzt, sondern es fördert durch die Bekämpfung des falschen Lebens, welches vielmehr der Tod ist, das wahre Leben, wie in der Gesellschaft, so auch im Mörder selber; und nicht nur verletzt es nicht die Liebe, vorausgesetzt, daß es nur das todeswürdige Verbrechen mit der Todesstrafe treffe, und in der Art der Vollstreckung der seelsorgerlichen Einwirkung Raum lasse, sondern, entgegen dem Seelenmord, welcher so leicht durch Beseitigung der allein genügenden und allein das Gewissen durchbohrenden Strafe geübt wird, vollzieht es allein das Werk, freilich das schwerste und furchtbarste Werk, der wahren und heiligen Liebe. Es könnte darüber weniger Zweifel walten, wenn nicht das schriftwidrige Verhängen der Todesstrafe für Verbrechen, die geringer sind als der Mord, und manches Ungehörige in der Art ihrer Vollstreckung den übertreibenden Sophismen gegen diese Strafe überhaupt auch bei solchen Eingang verschaffte, welche fester als z. B. Schleiermacher auf Schriftgrund stehen. Doch konnte dieß hier nur eben noch angedeutet werden. Unser Zweck war, nachzuweisen, wie das Moment der Strenge bis zum Gericht über die hartnäckig Widerstrebenden nicht nur alttestamentlich sey, auch durchaus nicht etwa der Nächstenliebe widerstrebe, sondern zu ihrem vollen heiligen Wesen nothwendig mitgehöre.

Recensionen.

1.

Die Kirchengeschichte der germanischen Völker. 1. Bd. 1. Abth. Die Anfänge der christlichen Kirche bei den germanischen Völkern. Von W. Krafft, Prof. der evang. Theol. zu Bonn. Berlin 1854. Verlag von Wilh. Hertz (Besser'sche Buchh.). X und 428 S.

Man könnte wohl fragen, ob das seinem Anfange nach vorliegende Werk des durch eine Monographie über Jerusalem rühmlich bekannten Verfassers einem wirklichen Bedürfniß entspreche, ob nicht das, was es geben will, bereits durch Rettberg's „Kirchengeschichte Deutschlands" geleistet sey. Daß dieses, aus umfassenden und sorgfältigen Quellenstudien hervorgegangene Werk eine große Lücke ausgefüllt und in seinem reichen Detail für eine mehr concentrirende Darstellung eine treffliche Vorarbeit geliefert habe, das wird Niemand, der dasselbe recht eingesehen hat und mit dem litterarischen Bedürfniß bekannt ist, in Abrede stellen. Will nun unser Verfasser etwa eine gedrängte, zusammenfassende Bearbeitung des Stoffes darbieten? Als eine solche gibt sich das, was vor uns liegt, keineswegs zu erkennen; vielmehr finden wir hier eine sehr ins Specielle eingehende Untersuchung, welche auch neben dem rettberg'schen Werk als eine keineswegs überflüssige Arbeit erscheint. Der Verfasser hat sich selbst über das Verhältniß seines Unternehmens zu diesem klare Rechenschaft gegeben. Rettberg hat sich auf die germanischen Stämme beschränkt, die auf dem Boden des eigentlichen Deutschlands Staaten ge-

gründet und unter christlichem Einfluß neue Lebensformen gebildet haben; die reichen Erscheinungen des Christenthums bei den anderen außerdeutschen Stämmen hat er von seiner Untersuchung ausgeschlossen. So tritt also schon in Ansehung des Umfangs des geschichtlichen Stoffes diese Schrift jenem Werke ergänzend zur Seite. Aber auch noch in anderer Hinsicht trägt sie diesen Charakter. Wir finden bei Rettberg eine Fülle von Notizen über die Zustände und Verhältnisse der verschiedenen Stämme, welche das Christenthum vorgefunden, und über die Einrichtungen, Stiftungen u. s. w., welche es mit sich gebracht und mehr und mehr erweitert und befestigt hat, auch über solche Verhältnisse, die mit der Religion in Beziehung stehen, wie die Stellung der Priester, den Einfluß der Frauen bei den Germanen, sodann über Nachwirkungen des Heidenthums, über zurückgebliebene Reste desselben in allerlei abergläubischen Sitten und Bräuchen. Aber ein tieferes Eingehen in die Religion der Germanen und deren Verhältniß zum Christenthum und die Prädisposition des Volkes zu demselben suchen wir da vergebens, und Referent hat, darüber Belehrung suchend, in dem Lehrbuch von D. Fricke im Grunde mehr gefunden, als in dem breiten monographischen Werk, welches in dieser Hinsicht unstreitig einen mehr peripherischen als centralen Charakter hat. Und doch ist die Einsicht in dieses Grundverhältniß eine wesentliche Bedingung des Verständnisses der Entstehung und Entwickelung des christlich-germanischen Lebens. Auf diese Einsicht aber scheint unser Verfasser mit rechtem Ernste hinzuleiten. Von Anfang seiner akademischen Thätigkeit an war er, wie er in der kurzen Vorrede bemerkt, auf diesen Gegenstand gerichtet. Seine erste Vorlesung hatte zum Gegenstand die Einführung des Christenthums bei den germanischen Völkern. Aus dieser Veranlassung schrieb er eine kleine Schrift über Ulfila, die er, mit Benutzung der trefflichen Hülfsmittel, welche von der Gabelentz und Löbe darboten,

fast vollendet hatte, als das Studium von J. Grimm's Geschichte der deutschen Sprache den Gedanken zu dem umfassendern Werke in ihm erweckte. Die Forschungen Grimm's ermuthigten ihn, zur Urgeschichte der germanischen Stämme vorzudringen, um über ihr Geistesleben aus einer Zeit, wo es bisher in undurchdringliches Dunkel gehüllt schien, Aufschluß zu gewinnen. Dieß führte ihn weiter zur Erforschung der germanischen Mythologie, in der die Prädisposition dieser Völker für das Christenthum so hell hindurchleuchtet. Je mehr er nun die gediegenen Forschungen auf den verschiedenen Gebieten des germanischen Alterthums verfolgte, um so mehr drängte sich ihm die Nothwendigkeit auf, die Ergebnisse derselben in nähere Beziehung zur Kirchengeschichte zu setzen, als dieß bisher von den Theologen geschehen. Er findet dieß darin begründet, daß bei den germanischen Völkern, die unter dem Einfluß des Christenthums groß geworden, Cultur- und Kirchengeschichte aufs engste verbunden sey, während die antike Völkerwelt zur Zeit der beginnenden Einwirkung des Christenthums schon durch das Heidenthum auf den Gipfel ihrer Cultur geführt und bereits im Absterben begriffen war. Von diesem Gesichtspunct geht die Einleitung (S. 1—76.) aus, welche zum Inhalt hat „die alte Welt und die germanischen Völker" und die Bedeutung der letzteren als der besonders von Gott berufenen Völkerstämme des neuen Bundes gleich ins rechte Licht zu stellen sucht. Dieß wird denn auch auf eine sehr gründliche Weise ausgeführt, indem der Verfasser aus den mit großer Sorgfalt durchforschten patristischen Schriften vom Ende des zweiten Jahrh. an ein anschauliches Bild der römischen und römisch-christlichen Zustände entwirft und das Urtheil der erleuchteten Männer über diese alte Welt und ihre Ahnungen und Erwartungen in Betreff der neu eintretenden germanischen Völker und der Bedeutung derselben für das Christenthum vorlegt. Den älteren, vorconstantinischen Vätern erscheinen

dieſe Barbaren als Werkzeuge des göttlichen Gerichts über die dem Untergang entgegenreifende gottfeindliche Welt. In der conſtantiniſchen Zeit wendet ſich die Anſicht. Athanaſius ſieht die Zeit der Herrſchaft Chriſti eintreten und rechnet zu den Siegen des Chriſtenthums auch die Bekehrung der Barbaren, beſonders der Gothen. Aber bald ſtellt es ſich anders heraus. Die chriſtliche Kirche wird unzureichend befunden, den Staat mit ſeinen Einrichtungen, die Geſellſchaft mit ihren Sitten und ihrer Cultur erneuernd zu durchdringen; vielmehr dringt der weltliche Geiſt in die Kirche ein, und aus den unzweideutigſten Zeugniſſen chriſtlicher und heidniſcher Schriftſteller erhellt, daß insbeſondere im weſtrömiſchen Reich und in Rom ſelbſt heidniſche Weiſe nicht zu verdrängen war und die Maſſen der ſogenannten Chriſten immer tiefer verſanken, ſo daß die Männer des Geiſtes, die Frommen und Erleuchteten, keine andere Rettung mehr ſahen, als in den einbrechenden Barbaren, welche, obwohl noch heidniſch oder häretiſch (arianiſch), doch durch reinere Sitten vor den Römern ſich weit auszeichneten und als friſche Kräfte betrachtet wurden, dazu berufen, den römiſchen Namen wieder herzuſtellen. Ja, an die Stelle der politiſchen Hoffnung trat bei Leo dem Gr. eine andere und höhere, nämlich daß Rom die geiſtliche Herrſchaft, die es als die Stadt der Apoſtel über den Occident geübt, ſogar noch weiter ausdehnen werde, als die weltliche ſich erſtreckt habe.

Nachdem der Verfaſſer uns an der Hand ſicherer Gewährsmänner durch verſchiedene Theile des römiſchen Weſtreichs geführt und klar gemacht hat, daß bei dem innern Verfall und der ſittlichen Fäulniß, insbeſondere der Vornehmen und Gebildeten, dieſes Geſchlecht reif zum Gerichte geweſen und dagegen die Barbaren durch ihre entgegengeſetzte Beſchaffenheit geeignet, dieſe Gebiete in Beſitz zu nehmen und geſunde Säfte in das zerrüttete Volksleben einzuführen, ſo ſchließt er die Einleitung mit den Worten: „Wohin wir auch im Weſten des römiſchen Reichs unſeren

Blick richten, überall zeigen sich unter den gleichen oder ähnlichen Bedingungen dieselben Symptome innern Verfalls des kirchlichen Lebens der alten christlich-römischen Welt. Das Heidenthum war von der alten christlichen Kirche nicht überwunden worden. Heidnisches Wesen war vielmehr in die Kirche eingedrungen und hatte, wie das Unkraut unter dem Weizen, über die gute Saat die Oberhand gewonnen. Und als die Zeit gekommen war, wo das Maß des Verderbens der alten christlichen Völker, wie die Missethaten der Kananiter, voll geworden und die Fülle der göttlichen Langmuth erschöpft war, da traten neue Völker, die germanischen Stämme, auf, die als das Israel des neuen Bundes auf den Trümmern des weströmischen Reichs neue christliche Staaten gründeten, in denen das, was Echtes und Dauerhaftes an der alten christlichen Civilisation war, erhalten und veredelt in der Zukunft wieder aufleben sollte."

Hier möchte Referent wohl die Frage an den Verfasser richten, ob er in dieser Betrachtungsweise nicht vielmehr einer menschlichen, in nationaler Selbstüberschätzung wurzelnden Geschichtsconstruction, als der schriftmäßigen Auffassung der Entwickelung des Reiches Gottes sich hingegeben habe. Wohl dürfen wir es mit demüthiger Freude erkennen, daß dem germanischen Stamme eine hohe Aufgabe in der Geschichte des Christenthums geworden ist, eine höhere als irgend einem anderen Volke der neueren Geschichte, daß es als ein vorzüglich begabtes und ausgerüstetes Organ des göttlichen Geistes in dieser Periode erscheint, daß das christliche Princip in seine ganze innere und äußere, theoretische und praktische, intellectuelle und sittliche, sociale und politische, wissenschaftliche und künstlerische Haltung und Bildung tiefer eingedrungen, daß es nach allen Seiten hin in weit höherem Grade christianisirt worden ist, als die Griechen und Römer und irgendwelche andere Völker der alten und neuen Geschichte, und daß es Großes geleistet hat

sowohl für die Ausbreitung des Christenthums und seiner Cultur, als für die innere Befestigung, Läuterung und Fortbildung desselben, wie ja insbesondere die ganze evangelisch-protestantische Erneuerung und Weiterentwickelung des Christenthums vorzugsweise durch germanische Kräfte geschehen ist und bis auf diese Stunde geschieht. Aber können wir darauf hin sagen, wir seyen das Israel des neuen Bundes? Dieß würde, streng genommen, nichts Anderes besagen, als wir seyen das auserwählte Bundes- und Offenbarungsvolk? Sind wir aber das, also daß der neue Bund mit uns steht und fällt, daß, so gewiß dieser unvergänglich ist, auch wir als Bundesvolk es sind? daß das Reich Gottes in dieser Nation sich vollendet, oder daß dieselbe als das Hauptvolk des neuen Bundes, welches an der Spitze aller Völker stehen und bis ans Ende der Tage bleiben soll, anzusehen ist? — Dieß mag der süße Traum germanisch schwärmender Leute oder christlicher Deutschthümler seyn, etwa auch in der Weise, daß die der immer höheren Vollendung entgegenreifende Entwickelung als eine unendliche und der germanische Geist als eine unerschöpfliche Fülle von Kräften und Fähigkeiten betrachtet wird. Aber sollte der Verfasser die Sache wirklich so ansehen? Referent kann es nicht wohl glauben. — Wie es aber damit sich verhalten mag, darauf möchte er hinweisen, daß nach dem Worte der Weissagung, wie es in den Apokalypsen beider Testamente — dem Buch Daniel und der Offenbarung Johannis — vorliegt und durch eine reiche Schriftanalogie sich bestätigt, unsere Zeiten die καιροὶ ἐθνῶν sind, eine große Zwischenperiode zwischen der Zertrümmerung der alten Theokratie und der realen Aufrichtung der neutestamentlichen Christokratie (im milliarium), eine offenbarungslose Zeit, welche für all' ihr Erkennen und Thun die Weisung und Regel hat in der durch Israel, das Offenbarungsorgan Gottes, ergangenen alt- und neutestamentlichen Offenbarung, und daß die germanischen Stämme

nicht ein Gottesreich aufgerichtet haben, ſondern ein Weltreich, eine Fortſetzung des römiſchen, in römiſchem Weſen wurzelnd und damit vermengt, durch römiſchen Einfluß (Recht ꝛc.) fortwährend beſtimmt, ein Weltreich, welches freilich eine mächtige Einwirkung des Chriſtenthums erfahren hat, eine ganz andere als das alte römiſche, ſo daß der widerchriſtliche Charakter der Weltmacht zurückgedrängt, ja ſcheinbar zunichte gemacht, worden, welches aber keineswegs vom Geiſte des Herrn durchdrungen worden iſt, ſo daß es ein Gottesreich geworden wäre. Auch haben wir keinen irgend ſichern Grund, ſolches zu hoffen, vielmehr nach dem prophetiſchen Worte zu erwarten, daß jener widerchriſtliche Charakter wieder hervorbrechen werde, und zwar in höherer Potenz, bösartiger und gefährlicher, als er jemals im altrömiſchen Reiche ſich geäußert hat, wovon die Anfänge bereits zu ſehen ſind in dem, was als modernes Heidenthum im ſtaatlichen, ſocialen und Culturleben ſich regt und um ſich greift.

Referent kann dieß hier nicht weiter ausführen, verweiſt aber auf Prof. Auberlen's höchſt beachtenswerthes Buch: „Der Prophet Daniel in ſeinem Verhältniß zur Offenbarung Johannis", und glaubt mit dieſem nüchternen und treuen Schriftforſcher, daß, ſo Großes auch durch die germaniſchen Stämme für die Anbahnung des Reiches Gottes geſchehen iſt und geſchieht, und ſo Viele auch aus denſelben durch Gottes Gnade unter der unzählbaren Schaar der Geheiligten und Vollendeten (Offenb. 7.) ſeyn mögen, die mit Chriſto zu regieren gewürdigt werden, doch dieſes Volk nicht das Iſrael des neuen Bundes ſey, ſondern daß kraft der alten Verheißungen Gottes, den nach Röm. 11. ſein Beruf und ſeine Gaben nicht gereuen mögen, das alte Iſrael, das ſich bekehren wird, an der Spitze der Völker ſtehen wird in der Zeit der herrlichen Aufrichtung des Reichs Gottes auf Erden, freilich nicht als bevorzugt in Anſehung der Seligkeit und Herrlichkeit, ſondern als Organ der Offen-

barungen für die andern Völker in dieser Zeit neuer Gottesoffenbarungen.

Auf die Einleitung, welche unbeschadet der wesentlichen Vollständigkeit gedrängter seyn dürfte und dadurch ihr Ergebniß nur auf eine noch schlagendere Weise herausstellen würde, folgt nun die historische Untersuchung selbst, welche mit den ostgermanischen Völkern beginnt, und zwar mit der Urgeschichte der Gothen bis auf die Zeit ihrer massenhaften Bekehrung zum Christenthum. Zuvörderst sucht der Verfasser, an J. Grimm sich anschließend, die von Alters her angenommene, neuerdings angefochtene und verworfene Identität der Geten und Gothen festzustellen (S. 78—127.), welche ihm vor Allem insofern wichtig ist, als nun die im Charakter der Gothen, wie der germanischen Völker überhaupt, tiefer begründete Prädisposition für das Christenthum sich auch aus ihrer Urgeschichte erkennen lassen würde, aber auch als Grundlage für die folgenden Untersuchungen in geographisch-historischer, sprachlicher und mythologischer Hinsicht. Die sowohl durch geographisch-historische als durch sprachliche Momente sich bewegende Nachweisung ist wohl im Ganzen als eine gelungene anzuerkennen, wenn auch nicht alle vorgebrachten Gründe stichhaltig seyn sollten. Der geographisch-historische Hauptgrund ist der, daß an der untern Donau und am Pontus Euxinus, wo schon geraume Zeit vor der christlichen Aera die Geten hin- und herdrängen, später — im zweiten und dritten Jahrhundert n. Chr. — unter verändertem Namen die Gothen auftreten, welche ebenso wie die Geten mit Ungestüm nach den römischen Provinzen an der Donau vorwärts drängen und die römische Herrschaft bedrohen.

Ins Einzelne einzugehen, muß Referent sich versagen, kann aber nicht umhin zu fragen, ob nicht dieser Nachweis in einem solchen kirchenhistorischen Werke viel kürzer, mit Hervorhebung nur der schlagendsten Gründe, hätte geführt werden sollen.

Zu weiterer Bestätigung des gewonnenen Resultates soll nun das religiöse und sittliche Leben der Geten insoweit in Betracht gezogen werden, daß die ursprüngliche Geistesanlage der Gothen, insbesondere hinsichtlich ihrer Prädisposition für das Christenthum, daraus erkannt werden möge. Gerühmt wird an ihnen theils die Tapferkeit und Todesfreudigkeit in Folge des fest ausgebildeten Glaubens an die Unsterblichkeit der Seele, daher ihr Beiname ἀθανατίζοντες, — theils die Gerechtigkeit, der lebendige Rechtssinn, das geschärfte Gewissen, daher sie auch nur durch das Opfer des Menschen selbst die Schuld begangenen Unrechts sühnen zu können hofften. Also einerseits eine höhere Lebensansicht, der das irdische Leben ein Durchgang zu einem bessern jenseitigen ist, daher man das Kind bei der Geburt beweinte, beim Eintritt des Todes sich freute, namentlich Hoffnung bleibenden Besitzes der höchsten Güter für diejenigen, welche hienieden mit dem Gott Zalmopis (Odin) in Verbindung gestanden und ihm durch Tapferkeit gedient, nach dem Tode aber an einem bestimmten Orte in näheren persönlichen Verkehr mit ihm treten würden. Andererseits eine tiefere Erfassung der Freiheit, als einer durch Anerkennung des Rechts des Nebenmannes beschränkten, Leben unter der Zucht des Gesetzes.

Allerdings religiöse und sittliche Elemente, in welchen eine Ahnung der Religion des ewigen Lebens bei Christo nach wohlvollbrachtem Kampfe, der vollkommenen Sühnung und der Freiheit in der Gerechtigkeit zu erkennen ist. Dieses Ergebniß soll aber vollends sicher gestellt werden durch die nähere Erforschung der mythologischen Anschauungen der germanischen Völker (S. 128—212.).

Der Verfasser will hier einen noch wenig betretenen Weg einschlagen, indem er die allen germanischen Stämmen gemeinsamen mythologischen Grundzüge nach ihrer religiös-sittlichen Seite betrachtet. — Für die reinste Quelle derselben hält er mit J. Grimm (deutsche Mythologie und

Geschichte der deutschen Sprache) die ältere Edda, in welcher sich die den bedeutendsten Stämmen gemeinsamen Anschauungen am längsten erhalten haben. — Der Zusammenhang der gothischen und der nordischen Mythologie in Bezug auf Odin und andere Götter, Gemeinsames in der Heldensage und die Hinweisung der Edda auf ein altes Asgard im Osten führen auch auf eine Einwanderung auch Scandinavien von Osten her.

Das Auszeichnende der in diesen unmittelbaren Quellen (neben denen Cäsar und Tacitus als Zeugen für den ursprünglich einfachen und bildlosen germanischen Cultus zu beachten sind) vorliegenden germanischen Mythologie findet der Verfasser in der durchs ganze System sich hinziehenden religiös-sittlichen Tendenz, wodurch sie als eine höchst eigenthümliche Entwickelung des sich selbst überlassenen menschlichen Geistes der christlichen Offenbarung die Wege gebahnt.

Es würde uns viel zu weit führen, wenn wir dem Verfasser in die Einzelheiten seiner Untersuchung folgen wollten. Dieselbe ist mit Umsicht und Sorgfalt geführt: was die Quellen betrifft, mit besonnener Unterscheidung des Rein-Germanischen und des durch christliche Einflüsse Modificirten, dergleichen die jüngere Edda darbietet; was die Auslegung der Mythen angeht, so, daß auch der physischen Deutung (z. B. der Thorsage) ihr Recht nicht bestritten, aber das Unzureichende derselben und die Wahrscheinlichkeit oder Nothwendigkeit einer sittlichen Deutung dargethan wird.

Aus dem reichen Detail, das der Verfasser darbietet (wir möchten auch hier für den vorliegenden Zweck ein Zuviel und, was damit zusammenhängt, eine zu stoffliche Darstellung, einen auch in Wiederholungen sich verrathenden Mangel an Durcharbeitung rügen), scheint dem Referenten der Charakter der germanischen Mythologie in folgender Weise sich zu ergeben. Die germanische Religion ist ein

dualiſtiſcher Polytheismus, in welchem eine Verwandtſchaft mit Perſiſchem wohl unſchwer zu erkennen iſt. Sein Ausgangspunct iſt ein Unſchuldsſtand der weltbildenden und regierenden geiſtigen Mächte (Aſen[a]), welcher aber zerſtört wird, da ſie im Kampf mit den elementaren Mächten (Rieſen) — ſich von dieſen nicht rein halten und, von Goldgier ergriffen, Verbindungen mit denſelben eingehen, — ein Fall, der nun fortwirkt, eine Schuld, die durch neue Verſchuldungen ſich ſteigert und endlich den Untergang dieſer Götterwelt herbeiführt. — Wie aber die Aſen durch jene Verbindung ſich verunreinigen und verſchulden, ſo bekommen die elementaren Mächte in derſelben einen immer bösartigeren Charakter. Dieß zeigt ſich insbeſondere in dem Feuergeiſt Loki, welcher, in jenen Bereich der Aſenwelt eingegangen, in allerlei Verwandlungen und Verhüllungen einen weiter und weiter greifenden, immer neues und größeres Unheil ſtiftenden Einfluß ausübt und alle Beſtrebungen in jenem Kreiſe, dieſes abzuwenden, vereitelt. In den gefährlichen und zuletzt verhängnißvollen Kampf der in Schuld gefallenen Aſen mit den durch jenen Vermiſchung mit ſich führenden Frieden nur verſtärkten Rieſenmächten ſind auch die Menſchen verflochten, in deren Hervorbringung beide zuſammengewirkt — Der Untergang wird noch aufgehalten durch den einzigen Reinen und Schuldloſen unter den Aſen, Baldur, den weiſeſten und beredteſten unter ihnen, Feind alles Unreinen, ebenſo mild wie kräftig. Aber ſein Tod kann durch keine Vorſicht verhindert werden: Loki's arge Liſt weiß dieſen letzten Repräſentanten der Unſchuld im Kreiſe der Aſen hinwegzuräumen und durch kalte Selbſtſucht

a) Als ein für uns hier untergeordnetes Moment betrachten wir die Verbindung der Aſen und Vanen, in welchen ſich die Colliſion und dann die Vermiſchung zweier Lebensrichtungen oder verſchiedenartiger Stämme, kriegeriſchen und friedlichen Beſchäftigungen ergebener, reflectiren dürfte, wie überhaupt in dieſer Götterwelt geſchichtliche Zuſtände und Vorgänge ſich ſpiegeln.

auch seine Rückkehr aus dem Todtenreich zu verhindern. — Um ihren Untergang abzuwehren, fesseln die Asen Loki, dessen Wesen durch Baldur's Tod offenbar geworden, und übergeben ihn furchtbaren Qualen. Vor Schmerz an seinen Ketten rüttelnd, macht er die Erde erzittern, ein Vorzeichen des Untergangs, der erfolgt, wenn er dieselben abgeschüttelt. Diesem geht voran ein furchtbares Ueberhandnehmen des Verderbens in der Welt: Meuchelmord, Meineid, Ehebruch als Gipfelpunct, Brudermord aus Habgier („Wolfszeit"), endlich völliges Erkalten der Liebe, Erlöschen alles Pflichtgefühls, Verdunkelung alles Rechtsgefühls („Windzeit"). — Die welterhaltenden Mächte können zuletzt den zerstörenden Gewalten nicht mehr Einhalt thun. Sonne und Mond werden verschlungen, die Sterne fallen vom Himmel, die Erde erbebt, alle Bande reißen. Es erfolgt endlich der letzte Zusammenstoß der feindlichen Gewalten, in welchem das alte Göttergeschlecht untergeht, aber auch der wieder frei gewordene Loki und das Riesengeschlecht, worauf die Welt verbrannt wird. Darnach aber erfolgt eine Erneuerung der Götter und der Welt. Baldur kehrt wieder, das Gute herrscht für immer, das Böse ist verschwunden. Ein neues Götter- und Menschengeschlecht entsteht; alle Fehde hat ein Ende. Es herrschen nun Recht und Gerechtigkeit, daher ewiger Friede. Das neue Göttergeschlecht unterwirft sich dem Einen höchsten Gott, der schon vordem geheimnißvoll gewaltet, dem Mächtigen und Starken, der Alles leitet, von dem es im Liede heißt:

Einst kommt ein Andrer, mächtiger als er (Odin);
Doch ihn zu nennen, wag' ich nicht.

So weissagt die germanische Mythologie ein Neues, Höheres, nachdem das durch eigene Schuld, durch Vermischung mit dem Fremdartigen in unlauterer Luft verunreinigte alte Göttergeschlecht und das in seine Schuld und seinen Kampf verflochtene alte Menschengeschlecht untergegangen. Sie charakterisirt mit großer Schärfe den Proceß

des Guten und Bösen in ihrer Verflechtung mit einander; sie bezeichnet das Vorhandenseyn des Reinen, das ebenso mild als stark ist, als den einzigen Halt des schuldbefleckten Ganzen, auf dessen Beseitigung die böse Macht hinarbeitet, was ihr trotz aller Gegenwirkung gelingt und gelingen muß, weil jenes befleckte Ganze seinem Schicksal nicht entgehen kann, wodurch sie aber sich selbst den Untergang bereitet. Aus dem alles Böse vernichtenden Weltbrand geht aber ein geläutertes neues Geschlecht hervor, welches der bis dahin verborgen waltenden, nun aber offenbar Alles regierenden und Alles wohl machenden höchsten Macht unterthan wird.

Daß in diesen Grundzügen, wie in manchem Einzelnen vielfache und bedeutsame Vorahnungen christlicher Wahrheit, merkwürdige Analogien mit Offenbarungsgedanken, -Thatsachen und -Weissagungen zu erkennen sind, und daß demnach in der germanischen Mythologie eine Prädisposition dieses Volkes für das Christenthum sich kund gebe, wird um so weniger geleugnet werden können, je tiefer man in die Sache einzugehen sich bemüht. Der Verfasser verdient in Wahrheit Dank dafür, daß er in seiner Darstellung so manche Durchblicke eröffnet hat, die in der Erkenntniß dieses Verhältnisses weiter führen, obwohl er, mehr Studien als ganz durchdrungenen Stoff bietend, es versäumt hat, eine zusammenschauende Recapitulation zu geben, wodurch das, was er nachweisen will, noch einleuchtender werden müßte. Referent hat hier einen, übrigens die Nachsicht sehr in Anspruch nehmenden, Versuch der Art gemacht.

Nachdem der Verfasser jene Prädisposition dargethan, so kommt er nun im 3. Cap. (S. 213—239.) zur Geschichte der Bekehrung der Gothen zum Christenthum. Er gibt hier das Bekannte mit näheren Bestimmungen und Berichtigungen der sonstigen kirchenhistorischen Darstellungen, wie sie durch Zurückgehen auf die Quelle und auf die Werke von Waitz, Aschbach und Zeuß dem sorgfältigen Forscher sich ergeben.

Reich an schönen Studien, freilich im Einzelnen Vieles enthaltend, was über den nächsten Zweck einer kirchenhistorischen Monographie hinausgeht, und im Ganzen mangelhaft hinsichtlich der Abrundung und Präcision, ist das 4. Cap.: Ulfila's Uebersetzung der h. Schrift (S. 240—326.). Vorangeschickt wird Sprachgeschichtliches (das gothische Alphabet) und Litterarhistorisches: Umfang der Uebersetzung, Basis derselben (griechischer Text und eine lateinische Uebersetzung), Sprachcharakter; Verschiedenheiten darin durch Ueberarbeitungen; Handschriften; Eigenthümlichkeit und Werth der Uebersetzung: Treue und Freiheit; Fehler (im Ganzen wenige aus Mangel an innerem Verständniß), Volksthümlichkeit, Wohlklang und Anmuth.

Der Verfasser, natürlich auf den Schultern der ausgezeichneten bahnbrechenden Forscher auf diesem Gebiete stehend, gibt manche für die Würdigung dieses Werkes sehr wichtige, feine Bemerkungen. So z. B., daß Ulfila den Gothen anstatt der Runen, Zeichen, die durchs Wort (Zauberspruch) entbunden und wirksam werden sollten, eine andere heilige Schrift bereitet habe, deren Kenntniß nicht bloß im Besitz Weniger seyn, die vielmehr Jedermann sich aneignen sollte, um die Wirkung des darin geoffenbarten Wortes des lebendigen Gottes heilskräftig an sich zu erfahren. Ferner, daß diese Uebersetzung das Original in gewissem Sinn ersetzt habe, daß die gothische Mundart, welche sich überhaupt leicht an fremde Idiome angeschlossen, unter den germanischen der griechischen Sprache am verwandtesten und daher am geeignetsten gewesen, den ursprünglichen Geist des Wortes Gottes wiederzugeben, und daß durch Mittheilung derselben auch andern Stämmen ein tieferes Verständniß der christlichen Wahrheit vermittelt werden konnte. Die Hauptsache aber war, wie der Verfasser bemerkt, daß durch die Uebersetzung des Ulfila die Kluft zwischen dem Christenthum und dem gothischen Volksgeist ausgefüllt wurde. Vermöge jener Prädisposition

(s. oben) konnte er Bezeichnungen solcher religiösen und sittlichen Vorstellungen, die den christlichen Begriffen am verwandtesten sind, herübernehmen und so den Gothen den Sinn des geoffenbarten Wortes aufschließen und in jene Wortformen einen tieferen Sinn einfließen lassen. In andern Fällen galt es, die heidnische Bedeutung zu verdrängen und die christliche hineinzulegen. Auf solche Weise wurde der Sprachstoff und der Volksgeist durch den christlichen Geist umgebildet. Für neue Wahrheiten, von denen im Heidenthum keine Ahnung vorhanden war, hatte er neue Wortformen zu finden, wobei ihm die Bildsamkeit und Fügsamkeit der gothischen Sprache zu Statten kam. — Dieses ist näher nachgewiesen durch eine Reihe von Belegen unter den Aufschriften: göttliche Namen; gute und böse Geister; Himmel und Hölle; Welt und Creatur; Offenbarung, Evangelium; Gesetz, Sünde und Schuld; Vergeltung, Gericht, Strafe; Erlösung; Gottesverehrungen; das Reich Gottes, Freie und Knechte; die heiligen Orte; Priesterthum und kirchliche Aemter; heilige Zeiten und heilige Handlungen; die Namen: Christen, Heiden. — Aus den Schlußbemerkungen (S. 325 f.) heben wir noch folgende Stelle heraus: „Der bedeutende und nachhaltige Einfluß, den die Uebersetzung ausgeübt hat, beruht darauf, daß sie bei aller Treue doch durch und durch volksthümlich, echt germanisch ist. Bei tieferem Eindringen weht aus ihr ein deutscher Geist heraus, so daß man oft ganz unwillkürlich schon die lutherische Uebersetzung, das zweite große Meisterwerk unter allen Uebersetzungsarbeiten, wie aus der Hülle sich entwickeln sieht. Wer Luther's Uebersetzung als eine echte Frucht des deutschen Geistes in vollstem Maße würdigen will, der muß zuvor an die Uebersetzung des gothischen Apostels gehen; dann wird er sehen, wie der deutsche Reformator, ohne dieses Werk zu kennen, dieselben alten Wurzelwörter, wie durch Inspiration geleitet, mit bewundernswerther Sicherheit richtig gegriffen hat" u. s. w.

Unter den noch übrigen sieben Capiteln: der Arianismus unter den Gothen (fünftes, S. 327—361.); der Audianismus unter den Gothen (sechstes, S. 362—368.); das Märtyrerthum unter den Gothen (siebentes, S. 369—387.); die Nachfolger des Ulfila (achtes, S. 388—391.); die Missionsthätigkeit des Chrysostomus unter den Gothen (neuntes, S. 392—405.); Hieronymus und die Schriftforschung bei den Gothen (zehntes, S. 406—410.); die Züge der Gothen von der Donau nach Italien und Spanien (elftes, S. 411—428.) — ist das wichtigste wohl das fünfte (Arianismus unter den Gothen). Der Verfasser geht davon aus, daß für die Gothen bei ihrer reichen Göttergeschichte die Thaten Christi besonders wichtig gewesen, die dogmatischen Vorstellungen von ihnen erst später entwickelt worden. Er nimmt an, daß zur Zeit der nicänischen Synode bei den Gothen noch keine tiefere Einsicht in die Streitfrage sich gefunden, und daß die Unterschrift des gothischen Bischofs Theophilus zu derselben nichts für das Bekenntniß der gothischen Gemeinde zum ὁμοούσιον beweise, wiewohl auch ihr Arianismus für jene Zeit nicht sicher sey. Mit Abweisung der unzuverlässigen und verwirrenden, für Ulfila zum Theil gehässigen Darstellung des Sozomenus und Theodoret geht er von der des Sokrates aus und hält dafür, daß die dogmatische Auffassung des Ulfila früher eine noch unentwickelte, nicht auf klarer Erkenntniß der Gegensätze beruhende gewesen, daß aber der in der Kirchenprovinz Mösien, der er seit 355 angehörte, herrschende Arianismus Einfluß auf dieselbe gewonnen. Da es ihm auf Grundlegung der Erkenntniß der christlichen Wahrheit durch Bezeugung der Heilsthatsachen angekommen, so hätten ihm die dialektischen Bestimmungen über οὐσία u. dergl. entbehrlich geschienen, die arianische Fassung aber einfacher und faßlicher und daher ursprünglicher und schriftmäßiger als die nicänische, wozu noch komme die leichtere Anknüpfung des (eunomianischen) Arianismus an die germanische Götter-

lehre. Dem Gott und Welt noch vermengenden Heidenthum stellte er den ingenitus entgegen, der sein Wesen nicht mittheilt (einfach bleibt) und durch seinen Willen und seine Macht den unigenitus hervorbringt, welcher aber von der Creatur zu unterscheiden ist, ein Mittelwesen, aus dem Nichts geschaffen, selbst schaffend, von einziger Würde, als Gesetzgeber, Erlöser, Richter diesem Weltlauf vorstehend, dem Vater ähnlich der Macht und Wirkungsweise nach; durch ihn ist der h. Geist erschaffen, auf dritter Stufe, nicht Herr, sondern Erleuchter, Heiliger, Lehrer, Erzieher, Beistand, Tröster, Fürsprecher, Christi Diener, der die Gnadengaben austheilt, ihm in Allem unterthan, wie er dem Vater; drei getrennte Personen mit verschiedenen Affecten. — Eine Trias, weit erhaben über die heidnische (Odin Alfadar, Vili (Wille), Ve (Heiliger), aber doch Rückfall in den Polytheismus: erster Gott, zweiter Gott, Gott dritten Ranges. Der Widersprüche und nachtheiligen Consequenzen sich nicht bewußt, wollte Ulfila den Monotheismus streng wahren. — Eine Spur des Arianismus des Ulfila findet sich in seiner Uebersetzung von Phil. 2, 6. (für ἴσος— galeiks = similis). Ein entschiedener Arianismus zeigt sich auch in den Skeireins, Fragmenten eines Commentars zum Ev. Joh., einer freien Benutzung (nicht, wie Maßmann meint, Uebersetzung) eines Commentars von Theodorus von Heraclea, woraus der Verfasser, der die Autorschaft des Ulfila für wahrscheinlich hält, interessante dogmenhistorische Mittheilungen macht. — Diese ganze Untersuchung darf als ein wahrer Gewinn für die Einsicht in den gothischen Arianismus betrachtet werden. Von mehr untergeordneter Bedeutung ist der Audianismus unter den Gothen, eine anthropomorphistische Denkweise mit Streben nach Darstellung der Gemeinschaft der Heiligen gemäß dem Vorbild der apostolischen Kirche, strenges klösterliches Leben, schroffe Absonderung von allem Kirchlichen. Der Verfasser erkennt

darin den Sonderungstrieb der Germanen und ihre Sittenstrenge.

Mit Uebergehung des siebenten, achten und neunten Capitels, welche mehr Bekanntes oder weniger Bedeutendes enthalten, richten wir noch einen Blick auf das zehnte und elfte Capitel. In jenem begegnen uns schriftforschende (katholische) Gothen in Constantinopel, wohl eine Frucht der Wirksamkeit des Chrysostomus, welche bei Hieronymus sich Raths erholen, und deren Fragen überall das regste Bestreben an den Tag legen, den Wortsinn getreu festzustellen, und zwar nicht bloß aus kritischem Interesse, sondern aus sittlichem Bedürfniß, um selbst immer mehr in das Verständniß der Quelle der Heilswahrheit einzudringen und es zugleich für die Gothen zu fördern — derselbe Zug, den Ulfila in seinem Volke erkannt und der ihn zu der meisterhaften Uebersetzung getrieben.

Endlich aus dem elften Capitel möchten wir noch zweierlei herausheben: 1) daß bei der Eroberung Roms durch die Gothen dem Heidenthum durch Zerstörung seiner Heiligthümer, während sie den christlichen Heiligthümern, wie der christlichen Keuschheit Achtung erzeigten, und durch den Untergang oder die Verarmung des heidnischen Adels weit mehr Abbruch geschehen, als durch alle Maßregeln der christlichen Kaiser dagegen; 2) daß man in der Verbindung des Gothenkönigs mit der Tochter Theodosius des Großen damals die Erfüllung der Weissagung Daniel 2, 33. 43. von der Vermengung des Eisens mit Thon gefunden.

Nach allem bisher Mitgetheilten kann Referent dieses Buch nur für eine erfreuliche und dankenswerthe Bereicherung der kirchenhistorischen Litteratur halten, und was er etwa mangelhaft gefunden, gereicht nicht zur Herabsetzung des Werthes und der Bedeutung desselben, sondern schließt mit der Ermunterung, rüstig fortzufahren, die hoffnungsvolle Bitte an den Verfasser ein, daß er in der weiteren Ausführung seines schönen Unternehmens etwas weniger Stu-

dien als solche oder einen vollkommener bewältigten Stoff in möglich gedrängter Darstellung uns darzubieten, sich angelegen seyn lassen möge.

Kling.

2.

Der Unionsberuf des evangelischen Protestantismus, aus der principiellen Einheit, der confessionellen Sonderung und der unionsgeschichtlichen Entwickelung desselben nachgewiesen von D. Daniel Schenkel, ord. Prof. d. Theol., Direct. des evang. Predigerseminars und erstem Universitätsprediger in Heidelberg. Heidelberg 1855, bei Karl Winter.

An der gänzlich veränderten Gestalt, welche die theologische Litteratur in Deutschland seit etwa zehn Jahren angenommen hat, ist theils die innere Entwickelung der Theologie selbst, theils die äußere Constellation der Zeitverhältnisse Schuld. Beiden gemeinsam ist aber der restaurative Charakter, und vermöge dieser inneren Verwandtschaft greifen sie um so erfolgreicher einander unter die Arme. In der Theologie ist auf die Periode der kritischen Forschungen, welche durch Strauß und Baur auf hodegetisch-historischem wie dogmatischem Gebiete noch einmal zu höchster Energie waren angeregt worden, eine Periode der praktischen Kirchenconstruction gefolgt; die heißen Schlachten, welche gegen die grundstürzenden Anläufe der pantheistischen Negation geschlagen worden, sind überaus rasch aus dem Bewußtseyn und Interesse der theologischen Masse verschwunden; diese Fragen gelten als abgethan, und die Spannung der Kräfte hat sich auf ein ganz anderes Feld geworfen. An sich ist

dieser Umschwung des theologischen Durchschnittsbewußtseyns und seiner Bestrebungen keineswegs zu beklagen; beklagenswerth mußte vielmehr jener Zustand erscheinen, wo der Diener der Kirche, seinem wesentlichen Berufe sich abwendend, das theologische Wissen nicht mehr als die Basis christlichen Wirkens, sondern im besten Falle als aristokratische Standesliebhaberei behandelte, wo er das Forschen, und zwar das Forschen über Nebendinge, die mit dem Heilsmittelpuncte nicht eben nahe zusammenhängen, über Lesarten eines Codex, über den Gebrauch einer Partikel u. dgl., als seiner selbst Zweck betrachtete und zwischen dem gelehrten Kram als solchem und seinem praktischen Berufe eine Kluft befestigt seyn ließ, ohne auch nur das Bedürfniß einer Brücke zu fühlen. Die Gemeinde konnte zu Grunde gehen — er blieb ruhig auf seinem wissenschaftlichen Steckenpferde sitzen. Wenn diese unpraktische Wissenschaftelei jetzt mehr und mehr einem auf die praktischen Fragen und Bedürfnisse gerichteten Gesammtinteresse Platz gemacht hat, so ist dieß an sich erfreulich; das Jahr 1848 hat mit Posaunenstimme aus dem bequemen Schlummer geweckt und die Augen geöffnet für die großen, allgemeinen Schäden; ein Trieb des Handelns und der Thatkraft hat die Sehnen auch der theologischen Standesgenossen gestrafft; die Kirche Jesu Christi mit ihren Bedürfnissen ist wieder Zweck geworden, und die Wissenschaft will der Kirche dienen. Es ist das ein Fortschritt, ein Sieg über einen bekannten deutschen Nationalfehler. Minder erfreulich ist es aber, daß auf dem neuen Stadium der alte Fehler, zur vorderen Thür hinausgejagt, zur Hinterthür wieder hereinschleicht, daß nämlich die Liebhabereiensucht und das Spiel mit Lieblingsmeinungen und Lieblingsideen sich nun auf dem Felde des kirchlichen Handelns ziemlich ebenso breit macht, als zuvor auf dem des kritisch-scientifischen Forschens. Dieß ist selbst wieder unpraktisch — unpraktisch, weil das, was jetzt als letzter Zweck, dem Alles

dienen soll, betrachtet wird, die Kirche, in Wahrheit nicht letzter Zweck, sondern selbst wieder nur Mittel für einen höhern Zweck, für Christum und sein Reich, ist. Die Kirchenliebhaberei unserer Tage betrachtet aber die Kirche als letzten Zweck, so sehr, daß gegen eine Unterscheidung der Kirche vom Reiche Gottes sogar hier und da lauter Protest erhoben zu werden wagt — während doch Christus (Matth. 13, 36 ff.) beides so deutlich unterscheiden lehrt, indem er auf das bestimmteste erklärt, daß in diesem jetzigen Aeon der gute Same — οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας — nirgends und in keiner Weise unvermischt zu finden seyn wird, so daß folglich auch die Kirche der Getauften als sichtbare Institution nicht das Reich Christi, sondern eine Mischung von Reich und Welt in sich darstellt, folglich auch nicht letzter Zweck, sondern nur Mittel, nur Uebergangsanstalt aus der Welt zum Reiche Gottes ist.

Ist die Kirche den sie ausmachenden Personen nach eine Mischung von Reich und Welt, und ist in jedem einzelnen Gliede noch neben dem Reichscharakter mindestens ein Rest von κόσμος mit gesetzt, so stellt die Kirche auch in sachlicher Hinsicht noch diesen Mischcharakter dar und ist eine streitende nicht bloß, weil sie gegen äußere Unterdrückung, sondern auch weil sie gegen innere Unreinheit und Irrthum zu kämpfen hat. Und ist auch kein Theil des Saatfeldes, der die Scheidung von Weizen und Lolch dermalen schon als vollzogen darstellte, so ist auch kein Theil der Kirche, welcher berechtigt wäre, die dem Reiche Gottes zukommenden Attribute für sich in Anspruch zu nehmen und sich zum letzten Zwecke zu machen.

Die Kirchenliebhaberei unserer Tage hat dieß aber vergessen. Dieß hängt wesentlich mit dem restaurativen Charakter der äußeren Zeitverhältnisse und der Zeitströmung zusammen. Im Schrecken über den Rauch aus dem Abgrund, der in den Jahren 1848 und 1849 heraufqualmte, in der Angst vor der antichristischen Umwälzung, die sich anbahnte,

hat sich — nicht der Glaube (denn der baut allein auf das Unsichtbare) — wohl aber der Kleinglaube an „die Kirche" als an ein rettendes Palladium geklammert. Die Kirche ist das Feldgeschrei geworden, aber als rettendes Palladium in diesem Sinne hat sie unbewußterweise bei Vielen gerade aufgehört, letzter Zweck zu seyn, und ist degradirt zum Mittel, nur nicht zum Mittel für die Herbeiführung des Reiches Gottes, sondern zum Mittel für irdische Rettung und Sicherstellung der politisch-conservativen Interessen. Diese Stellung ist aber schlechterdings der Kirche Christi unwürdig. Freilich ist — nicht zwar die Kirche, wohl aber das durch sie zu weckende wahre, lebendige Christenthum die beste und einzige Stütze des öffentlichen Wohles, aber das ist ein Segen, welcher ungewollt und ungesucht herausspringt nach dem Spruch: Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch solches alles zufallen. Sobald dagegen „solches alles" das ist, wonach man „trachtet", sobald die Kirche als Institution gehegt und gepflegt werden soll um der irdisch-conservativen Interessen willen, so wird dadurch die Kirche in sich selber verrückt von ihrer rechten Stelle und wird krank. Denn der Herr sagt nicht: „Trachtet am ersten nach der Sicherstellung der und der Staatssysteme, und als Mittel dazu stifte ich eine Kirche." Wo diese Umkehrung des richtigen Verhältnisses Platz greift, da spannt „die Kirche" ihre Energie nicht mehr darauf, ihre Glieder zu lebendigem Glauben zu erwecken sondern darauf, die Massen durch gesetzliche Bevormundung im Zügel zu halten. Sie selbst muß dann nothwendig eine Gesetzes- und Autoritätskirche werden; es muß — um mit dem Pastor Wolff in Hollern a) zu reden — „eine Zwischenautorität" zwischen dem nicht mehr persönlich gegenwärtigen Christus und den Menschen eintreten, nämlich „die Mutter Kirche".

a) Lutherische Antwort gegen die Denkschrift der göttinger Facultät.

Dieses Kirchenideal findet seine adäquate Verwirklichung allerdings nur in Rom; allein jene erstere, rein theologische Kirchenliebhaberei war schon vor dem Jahre 1848 in Deutschland, und auch in dem protestantischen, vorhanden, und zwar in der Gestalt des antiunionistischen Neulutheranismus (wohlgemerkt: nicht der lutherischen Kirche, sondern der antiunionistischen neulutherischen Richtung sowohl in unirten als in lutherischen Kirchen), und so war es denn natürlich, daß die kirchenpolitische (oder historisch-politische) Kirchenthümelei sich an jene rein theologische Kirchenliebhaberei anschloß und einen Bund mit ihr einging. Von Haus aus haben beide nicht das gleiche Interesse; die theologische will ihr Ideal einer „Kirche reinen Bekenntnisses" verwirklichen und sieht in den Zeiten von 1577 ff. das Heil; die politische will ihre politischen Zwecke erreichen. Aber vermöge ihrer inneren Verwandtschaft, indem beide restaurativ sind, mußten sie einander die Hände reichen, und die natürliche Folge ist nun die, daß die rein theologische in der kirchenpolitischen ihren mächtigen Halt, ihre Stütze, die Vorkämpferin ihres Einflusses findet und dafür sich von ihr mit dem Princip der Autoritäts- oder Mittler- oder Priesterkirche je mehr und mehr befruchten läßt. Bereits ist es mit dieser Befruchtung so weit gekommen, daß Kahnis und Harnack offen mit der Behauptung aufzutreten wagen, das h. Abendmahl sey allerdings eine Opferhandlung, und zwar keineswegs etwa bloß im Sinn eines Dankopfers, einer εὐχαριστία, sondern in dem Sinne, daß „die Gemeinde das einmalige und ewig gültige Opfer Christi dem Vater darbringe".

Referent hat die Anzeige des schenkel'schen Werkes nicht ohne Grund mit dieser allgemeinen Betrachtung der Symptome unserer theologischen oder kirchlich-politischen Zeitkrankheit begonnen. Freilich hatte die Union schon vor der förmlichen Ausbildung dieser Doppelrichtung ihre Gegner. Freilich war die erste Renitenz gegen die Union durch

preußische Vorgänge bei der Agenteneinführung scheinbar mehr äußerlich veranlaßt (wiewohl schon D. Scheibel in richtigem Instinct das h. Abendmahl als ein Opfermahl dargestellt und hiermit sein Ideal einer Priesterkirche deutlich genug gekennzeichnet hat); aber ihre Kraft und ihren Einfluß verdankt die Unionsfeindschaft unserer Tage doch jener tiefer liegenden Doppelrichtung, ohne welche sie die Natur einer bloßen theoretischen Ansicht haben würde, mittelst welcher sie aber den Charakter einer zur Zeit noch gefahrdrohenden Macht an sich trägt.

Schenkel's Werk über den Unionsberuf der evangelischen Kirche hat das große und wesentliche Verdienst, die Unionsfrage in ihrer tiefsten Bedeutung, in ihrer Verkettung mit jenen Zeitrichtungen, aufgefaßt und beleuchtet zu haben. Julius Müller hat in seiner überaus schätzenswerthen Schrift über die Union als Dogmatiker einfach die Lehrbegriffe beider evangelischen Confessionen zu seinem Gegenstande genommen und den vorhandenen Consensus nachgewiesen und bis ins Einzelne zu formuliren gesucht. Er hat damit einem Bedürfniß der preußischen Union gedient und ihren Anhängern eine starke Waffe geschmiedet gegen ihre Widersacher. Er hat dieß mit der Fülle seines (im besten Sinne) scholastisch-dogmatischen Scharfsinns gethan und sich damit den bleibenden Dank nicht der Kirche allein, sondern auch der Wissenschaft erworben. Schenkel hat unter einem anderen Gesichtspunct die Frage der Union aufgefaßt. Die scholastische Präcisirung der Lehrformel ist seine Sache von vorneherein nicht. Dafür aber hat er die ganze Frage an der Wurzel gegriffen und weiter gefaßt. Julius Müller erweist factisch die Möglichkeit eines Vollzugs der Union, einer Präcisirung eines Consensualbekenntnisses; Schenkel erweist die biblische Berechtigung der Union, ja ihre Nothwendigkeit. Daß die evangelische Kirche den Unionsberuf in sich trägt und, von diesem Berufe abfal-

end, von ihrem eigenen Wesen abfallen würde, dieß und nichts weniger als dieß ist es, was Schenkel nicht etwa nur beweisen will, sondern bewiesen hat. Geht Jul. Müller, seinem Zwecke gemäß, den Weg dogmatischer Untersuchung, so geht Schenkel, dem seinen entsprechend, den Weg historischer Forschung. Damit hängt denn ferner auch zusammen, daß Müller es vorzugsweise mit den Bekenntnißschriften, Schenkel mit den Reformatoren als solchen zu thun hat. Auf diesem Wege weist er erstens nach, daß die Reformationen, aus denen die beiden evangelischen Confessionen hervorgegangen sind, in ihren Principien völlig eins waren; zweitens zeigt er, wie der confessionelle Gegensatz, anstatt zu einer gegenseitigen Ergänzung zu führen, wesentlich durch menschliche Sünde und Unvollkommenheit zu einer Spaltung geführt habe, und drittens zeigt er, wie das Verlangen nach Union von den frömmsten und erleuchtetsten Männern stets gefühlt wurde, wie der wirkliche Abschluß der Union, so wesentliche Mängel sich daran gehängt, doch gerade kein Werk des Indifferentismus war, und endlich, wie die neuere Anfeindung der Union in einem durch und durch unprotestantischen und specifisch unlutherischen Wesen ihren Quell habe. Das Ergebniß der ganzen Untersuchung können wir kurz zusammenfassen in den Ausspruch Schenkel's (S. 15.): „Die Union auszubauen, nicht, sie aufzulösen, ist die Aufgabe unserer Zeit".

Es ist die Pflicht des Referenten, diesen Nachweis nun im Einzelnen zu verfolgen, und da er keine Lobrede, sondern eine Anzeige zu schreiben hat, so sey es ihm vergönnt, theils gelegentlich, theils am Schlusse auch diejenigen Puncte, mit welchen er sich nicht einverstanden erklären kann, einer Beurtheilung zu unterwerfen. Im Allgemeinen will er vorausschicken, daß er durch die Einleitung sich am wenigsten und durch den ersten Theil weniger als durch die beiden folgenden befriedigt gefunden hat.

Daß es in der Hand Karl's V. gelegen hätte, Deutschland zur ersten kirchlichen Großmacht Europa's zu erheben, daß dieß aber nicht geschah, daß sich eine antireformatorische Macht und Bewegung bildete, und daß die confessionelle Spaltung und Feindschaft — verkörpert in dem Worte Hoe's von Hoenegg, daß man „lieber mit den Papisten Gemeinschaft haben und gleichsam mehr Vertrauen zu ihnen tragen solle, denn mit und zu den Calvinisten" — den Jesuiten in die Hände arbeitete und heute noch arbeitet, diese Gedanken bilden den Ausgangspunct und Inhalt der Einleitung bis S. 16. Es ist kein glücklicher Ausgangspunct, und wir besorgen, daß gerade dieser Eingang auf manchen gegnerischen Leser von vorneherein eher eine verstimmende als eine gewinnende und überzeugende Wirkung äußern möchte. Denn welchen Eindruck kann die Erwägung, daß die Union zweckmäßiger und förderlicher für die Stellung und Erhaltung der evangelischen Kirche sey, als die confessionelle Spaltung, auf solche Gegner machen, denen der confessionelle Gegensatz keine Frage der Zweckmäßigkeit, sondern des Gewissens ist, um von denen zu schweigen, welchen an der Erhaltung der evangelischen Kirche wenig oder nichts gelegen ist! Der ehrliche antiunionistische Lutheraner würde hierauf antworten: „Will Gott die evangelische Kirche zu Grunde gehen lassen, wohlan, so muß ich mich darein ergeben; ich habe aber keinen Beruf, durch unerlaubte Klugheitsmaßregeln dem Unglück vorzubauen, und die Union erscheint mir als unerlaubt." Die Erlaubtheit und göttliche Berechtigung der Union, nicht ihre Zweckmäßigkeit und Nützlichkeit, war der Punct, von welchem ausgegangen werden mußte, um auch den gegnerischen Leser sofort zu fesseln. Die Frage: ist die Union biblisch berechtigt und göttlich geboten? mußte von vorneherein mit aller Schärfe hingestellt werden. Dann kam erst die zweite, von der ersteren ganz unabhängige Frage, inwiefern die heutige

Unionsfeindschaft mit einem unprotestantischen, katholisirenden Wesen zusammenhänge, eine Frage, auf welche der Verfasser S. 17. der Einleitung übergeht, und welche er hier vorläufig bespricht, ohne jedoch noch näher hierauf einzugehen.

Noch einmal: soviel des Guten, Wahren, Richtigen, Trefflichen diese Einleitung im Einzelnen enthält, so möchte man doch an der Stelle dieser mehr präludirenden als intonirenden, mehr discursiven als definirenden Vorbesprechung des Gegenstandes lieber einen anderen Eingang wünschen. Der geschichtliche Gang des Buches bringt es ohnehin mit sich, daß mehrere sehr wohl von einander zu unterscheidende Hauptfragen in der Darstellung nicht eben scharf neben und nach einander auftreten, sondern mehr gelegentlich, bald hier, bald da, ihre Beantwortung finden, und daß nicht selten von der Beantwortung der einen in die der anderen hinübergespielt wird. Um nur ein Beispiel anzuführen, so sucht der Verfasser bei mehreren Gelegenheiten zu zeigen, daß die calvinische Abendmahlslehre die eigentlich schriftmäßige sey, die lutherische aber auf einer unrichtigen Auffassung der Einsetzungsworte beruhe. Referent gibt zwar seiner festen theologischen Ueberzeugung nach in diesem Puncte dem Verfasser Recht; allein sollte denn nun nur bei diesem Resultat exegetischer Forschung eine Liebe zur Union denkbar seyn? Gewiß will Schenkel Solches nicht behaupten, und in der That sagt er auch wirklich bei anderen Gelegenheiten mehrfach auf das bestimmteste, daß sowohl von dem dogmatischen Standpuncte des Lutheraners, als von dem des Reformirten aus eine wahre und aufrichtige Unionsgesinnung denkbar sey, sobald nur beide zugeben, daß es sich um den Gegensatz zweier exegetischen Auffassungen, und nicht um den Gegensatz von biblischer Wahrheit und menschlichem Unglauben handle. Ja, Schenkel fordert mit allem Nachdruck von beiden Theilen eben dieses letztgenannte Zugeständniß

als ein im Wesen des Protestantismus begründetes. Ist dem so, so sind folglich sogleich die beiden Fragen wohl zu trennen: 1) hatte Calvin die richtige Exegese oder Luther? und 2) sind beides exegetische menschliche Auffassungsversuche, oder steht auf der einen Seite der Glaube, auf der andern der Unglaube? Dazu kommt dann erst 3) die Frage, wiefern die heutige Unionsfeindschaft in einem Abfall von dem Wesen des Protestantismus und in einem durch und durch unevangelischen und unlutherischen Kirchenbegriff ihren innern Grund habe. In der historischen Behandlung, wie Schenkel sie unternommen, muß sich der Natur der Sache nach die Betrachtung gelegentlich bald der einen, bald der anderen Frage zuwenden; um so zweckdienlicher wäre es gewesen, wenn Schenkel diese und ähnliche Hauptfragen sogleich in der Einleitung neben einander hingestellt, und ihr gegenseitiges Verhältniß zu einander kurz und bündig skizzirt hätte. —

Doch wir wenden uns dem ersten Haupttheile zu. „Die ursprüngliche Einheit der beiden Confessionen" wird hier in sechs Abschnitten nachgewiesen. Der religiöse und der ethische Ausgangspunct, der religiöse und der ethische Mittelpunct, der religiöse und der ethische Zielpunct des Protestantismus — dieß sind die Ueberschriften dieser Abschnitte.

Der religiöse Ausgangspunct ist „der absolute, auf Gott gerichtete Wahrheitstrieb", mit welchem sämmtliche Reformatoren die Kirche dem Worte Gottes als dem Worte von Christo unterordneten. Hier wird also das behandelt, was man sonst das formelle Schriftprincip zu nennen pflegt. Sehr gut und treffend zeigt aber der Verfasser, daß das Princip der Schriftautorität bei den Reformatoren eben kein bloß formales war. Aus den energischsten Aussprüchen Luther's nicht minder wie Zwingli's und Calvin's geht vielmehr hervor, wie es die gemeinsame religiöse That der Reformatoren war, daß sie um Gottes Ehre eiferten und den von Gott in seinem

Worte gewieſenen Heilsweg nicht wollten durch menſchlich erſonnene Satzungen verdunkelt bleiben laſſen. „Gott muß euch folgen", ruft Luther dem Papſt und ſeinem Anhange zu, „und ſich laſſen ſpöttlich einen Putzen machen, und ich meinte, ihr ſolltet Gott folgen und euch laſſen ſeine Kinder machen." Daß „der Papſt ſein Wort über Gottes Wort, ſeine Ehre über Gottes Ehre erhoben" und „ohne Gottes Geheiß Geſetze, Sitten, Prieſterthum und Gottesdienſte geordnet hat", das tadelt Luther nicht minder wie Zwingli. Aus dieſem höchſt materialen und inhaltvollen religiöſen Streben, alles Licht und alles Leben, alle Wahrheit und alle Seligkeit allein bei Gott zu ſuchen, iſt bei Luther und Melanchthon, wie bei Zwingli und Calvin der formelle Kanon, daß der Tradition gegenüber nur die heil. Schrift zu gelten habe, hervorgegangen.

Wenn Schenkel nun aber auch (S. 46 f.) die bekannten unehrerbietigen Ausdrücke Luther's über den Brief Jakobi aus dem nämlichen religiöſen Princip abzuleiten ſucht, nämlich daraus, daß den Reformatoren die heil. Schrift nur ſo weit, als Gott in ihr redet, Autorität geweſen ſey, dagegen nach ihrer menſchlichen Seite (als Complex von geſchichtlich entſtandenen Büchern) „ſich immer wieder aufs Neue kritiſch müſſe darauf anſehen laſſen", ob und wie weit Unechtes ſich ihr beigemiſcht habe: ſo ſcheint uns dieſer Verſuch, jene Ausſprüche Luther's entſchuldigen, wo nicht gar rechtfertigen zu wollen, doch ziemlich verfehlt. Es waren ja (wie der Verfaſſer übrigens ſpäter, S. 138. ſelbſt anerkennt) nicht kritiſche Unterſuchungen über die geſchichtliche Beglaubigung der Apoſtolicität und Echtheit des Briefes Jakobi a), welche Luther zu dem Ausruf hinriſſen: „darum will ich ihn nicht haben in meiner Bibel", ſondern es war ein Zu-Gericht-Sitzen über den Inhalt dieſes Briefes, wel-

a) Wenn dagegen Zwingli auf der berner Disputation (Werke II. Abth. 1. S. 169—170.) „us Apocalypſi kein kundſchaft annemen"

chen Luther nur darum „strohern" finden konnte, weil er ihn nicht gehörig verstand. Daß er über ein biblisches Buch so wegwerfend urtheilte, könnte man eher einen Abfall von seinem Princip als eine Consequenz desselben nennen. Es ist der Mühe werth, diesem Urtheile Luther's die Art gegenüberzustellen, wie Zwingli über die Stelle Jak. 2. geurtheilt hat (Zwingli's Werke, Bd. 6. Abth. 2. S. 271.).

Immerhin bleibt nichtsdestoweniger der Hauptsatz Schenkel's in seiner Richtigkeit stehen, daß im Principe selbst Luther mit den übrigen Reformatoren einig war und wie sie Gott und seinem Worte die Ehre geben wollte vor den Menschensatzungen und der Tradition.

Mit diesem religiösen Ausgangspuncte war von vorneherein aufs innigste der ethische verbunden, nämlich die absolute sittliche Selbstverzichtung, wovon der zweite Abschnitt handelt. Schenkel versteht darunter die Erkenntniß der „schauerlichen Tiefe des Sündenfalls", das „tiefe Sündenbewußtseyn", das „völlige Aufgeben allen Glaubens an sich selbst". Insofern nun diese Buße (wie wir es kurz nennen können) nicht in dem „Verzichten" auf ein im Besitz befindliches Gut oder einen vorhandenen Rechtsanspruch, sondern in der Anerkenntniß des vorhandenen Mangels oder des Nichtvorhandenseyns irgend welches Guten im Menschen und weiterhin der positiven Verschuldung vor Gott besteht, will uns die Bezeichnung „Selbstverzichtung" weit minder passend erscheinen, als die nachher (S. 53.) promiscue damit gebrauchte „Selbstanklage". Doch es ist

---

wollte, weil es „nit ein biblisch buch ist", so beruhte dieß bei ihm wirklich bloß auf Gründen historischer Kritik. Gegen den Inhalt der Apokalypse hatte er nichts einzuwenden: „alles das sy harin möchtend züchen, dienet uns und nit jnen". Aber „daß das Buch Apok. sey Johannis evangelistä, wirt mit keiner schrift noch histori beibracht. Der nam und überschrift zeigt uns gnüg an, das es nit Johannis des evangelisten ist; ich schweige der patres." Uebrigens „befahl es" Zwingli „der christlichen Gemeine", darüber weiter zu forschen.

dieß nur ein rein formeller Fehler, welcher der sachlichen Ausführung dieses Abschnittes schlechterdings keinen Eintrag thut. Ganz vortrefflich weist der Verfasser die Impotenz der intellectualistisch-reformatorischen Richtung eines Sebastian Frank, Servede u. A. gerade aus dem völligen Mangel jenes ethischen Factors nach. Die Reformatoren dagegen wurden durch ihr religiöses Zurückgehen auf Gott zur ethischen Erfassung der tieferen persönlichen Sittlichkeit und zur Unbefriedigtheit mit bloß sachlichen Satisfactionswerken und Satisfactionsinstituten, zur „Gewissensangst" und durch sie zum Kreuze Christi geführt. Schlagend sind die großen und colossalen, von Schenkel hierbei angeführten Hauptstellen der Reformatoren a).

Jene tiefe Erkenntniß des Getrenntseyns von Gott, der Quelle des Lebens, führte denn auch die sämmtlichen Reformatoren weiter zu der innersten Glaubensgewißheit, daß „der Mensch nicht durch eigene Kraftanstrengung heil und selig werden könne, sondern allein durch Gottes Gnade". Es ist ein großes Verdienst Schenkel's, daß er (S. 54 ff. und S. 77 ff.) sonnenklar und bündig nachgewiesen hat, wie Luther in der Lehre von der freien Erwählung von Anfang und bis an sein Ende völlig dasselbe wie Calvin, nur hier und da noch in etwas härterer Weise, gelehrt hat. Und bei Calvin wie bei Luther „ist die Erwählung ein absoluter Act der göttlichen Gnade, nicht der göttlichen Willkür". Schenkel selbst stimmt den einseitigen Consequenzen, welche beide Reformatoren aus den richtigen Prämissen gezogen haben, nicht bei (und Referent ebenso wenig), aber gut und erfreulich ist es, daß sowohl Jul. Müller als Schenkel auf die wahre, religiös-ethische

a) So lautet z. B. sogleich die erste These Luther's: „Da Christus spricht: thut Buße, will er, daß das ganze Leben seiner Gläubigen auf Erden eine stete oder unaufhörliche Buße seyn soll."

Wurzel und den gesunden Kern des Prädestinatianismus hingewiesen haben in einer Zeit, wo jeder tiro, der noch nie über die Sache nachgedacht, die „Prädestinationslehre Calvin's" als eine sinn- oder gottlose von vorneherein glaubt verlachen oder verdammen zu dürfen, nicht ahnend, daß seine stumpfen Pfeile mit Calvin zugleich auch Luther treffen. Die religiös-ethische Wurzel des Prädestinatianismus — ganz abgesehen noch von einzelnen Schriftstellen — liegt in dem Blicke, den der lebendige Christ von jedwedem Stadium eines errungenen Sieges über den alten Menschen, als eines von Gott nur allein ihm aus Gnade geschenkten, dankbar *rückwärts* in sein hinter ihm liegendes Seelenleben thut.

Dieser unmittelbaren religiösen Erfahrungswahrheit correspondirt nun freilich eine andere, wenn der Christ nicht rückwärts, sondern *vorwärts* den Blick wendet und sich fragt, was er zu thun habe. Die Antwort kann dann nur lauten: „Gottes Gnade *annehmen*, treu darin beharren, deine Seligkeit *schaffen* mit Furcht und Zittern".

Jener ersten Erfahrungswahrheit entspricht der objective Schriftlehrsatz von der Erwählung oder gratia particularis, dieser zweiten der von der gratia universalis. Aus den beiden ersten Sätzen ergeben sich die Consequenzen des Prädestinatianismus, aus den beiden andern die des — sollen wir sagen: Synergismus? jedenfalls die eines freireceptiven Verhaltens des Menschen gegen die Gnade. Diese beiderseitigen Consequenzen in *ein* Lehrsystem zu vereinigen, ist eine Aufgabe von der allerhöchsten Schwierigkeit. Die auch in dieser Beziehung oftmals gerühmte Concordienformel hat (wie Schenkel an späterer Stelle zeigt) den Gegensatz geradezu als ungelösten Widerspruch stehen lassen, indem sie von den beiden Schriftlehrsätzen nur den einen von der gratia universalis und von den beiden Erfahrungswahrheiten nur die andere von der totalen Kraftlosigkeit zum Guten zu ihrem *unverkürzten* Rechte

kommen ließ a). Referent möchte aber keineswegs behaupten, daß der von ihm in ſeiner Dogmatik gewagte Verſuch, die Frage zur Löſung zu bringen, auch nur ihn ſelbſt dauernd befriedigte, geſteht vielmehr gern, daß in demſelben die Erfahrungswahrheit von dem menſchlichen Unvermögen zu ſehr hinter die andere von der Receptivität zurücktritt. Ob wir armen Menſchen dieſe coloſſalen Räthſel überhaupt jemals hienieden werden löſen können, dürfte in Frage zu ſtellen ſeyn. Es iſt aber dringend noth, daß unſere theologiſchen Zeitgenoſſen ſich deſſen bewußt werden und aufhören, der reformirten Kirche dasjenige als Irrthum oder Häreſie aufzubürden, was lediglich die gemeinſame Grundüberzeugung aller Reformatoren und des ganzen Reformationszeitalters b) war. Denn daß die Reformatoren in ihrem Kampfe gegen den Pelagianismus jenes eine Paar von Sätzen vorzugsweiſe betonen mußten, war ja ganz natürlich.

Darin war nun ferner auch Zwingli mit Luther völlig eins. Zu den ausgezeichnetſten und verdienſtvollſten Theilen des ſchenkel'ſchen Werkes gehört die Unterſuchung (S. 58—76.) über Zwingli's Erwählungslehre, wo er ihn gegen das „himmelſchreiende Unrecht" vertheidigt, das Rudelbach (und Hahn) ihm angethan, indem ſie ihn des Pantheismus beſchuldigten.

---

a) Am vorſichtigſten und weiſeſten ſpricht ſich die Conf. Helv. post. über den Gegenſtand aus; indem ſie einfach hinſtellt, daß die, welche in Chriſto, die Erwählten ſind, daß ſie ihre Erwählung keinem Verdienſte, ſondern der Gnade danken, daß Gott ſie in Chriſto und um Chriſti willen erwählt hat, und daß man beides lehren müſſe: liberam gratiam electionis und admonitiones salutares. Der Menſch ſolle nicht das Geheimniß ergründen wollen, ſondern ſich einfach an die Thatſache halten: si credis ac es in Christo, electus es.

b) Noch am Ende des ſechzehnten Jahrhunderts wurde der ſonſt orthodoxe Lutheraner Samuel Huber als ein „Anwalt des Teufels" angeklagt, weil er eine gratia universalis lehrte (Schenkel, S. 370.).

„Der Pantheismus", sagt Schenkel richtig, „offenbart seine unverkennbar paganistische Natur, welche Rudelbach dem christlich-frommen Zwingli andichtet, in der Vernichtung des Begriffes der Sünde und der Schuld." Zwingli dagegen geht, wie Luther, gerade von dem allertiefsten Begriff und Gefühl der Schuld vor Gott aus. Die erasmische Lehre vom freien Willen verwirft er als „menschliche Weisheit, die wir von den Heiden gesogen haben", da wir „das Werk, welches Gott in uns wirket, unserm Thun und Rath zuschreiben". Sowie ihm aber der Glaube und die Heiligung ein Werk Gottes in uns ist, so ist ihm das Böse einzig und allein unsere That und Schuld, und wir werden „von Gott mit Recht verdammt um unserer Sünde willen". Diese Sünde „kommt von Adam her", und hatte bei Adam ihre Wurzel darin, daß er „wissend und groß, ja Gott gleich werden wollte". Die „Eigenwilligkeit" hat Adam in den Fall gestürzt. Und diesen Zwingli klagt Rudelbach an, daß er in „heidnischer Gotteslästerung"(!) Gott zum Urheber der Sünde gemacht habe! Worauf gründet sich diese furchtbare Anklage? Erstlich auf den elenchus gegen die Wiedertäufer, welche in donatistisch-baptistischer Weise auf Erden eine Scheidung der Erwählten von den Verdammten durchzuführen sich vermaßen. „Dieser menschlich willkürlichen Auswahl" (sagt Schenkel richtig), „welche über Seligkeit oder Verdammniß eigenmächtig entscheiden zu können meint, stellt Zwingli das Geheimniß der göttlichen Erwählung entgegen" und beugt dann jedem Mißbrauch der Erwählungslehre vor durch den treffenden und trefflichen Ausspruch: „Zu den Erwählten gehören nicht die, welche sprechen: laßt uns sündigen, damit Gott desto mehr geehrt werde, sondern nur die, welche, so oft sie in Schwachheit gefallen sind, zum Herrn flehen: vergib uns unsere Schuld"". Zweitens hat sich Rudelbach auf Zwingli's Schrift de providentia berufen. Hier geht Zwingli davon aus, das Wesen Gottes

zu beſchreiben. Er zeigt, daß Gott, weil das höchſte Gut und die höchſte Wahrheit, darum auch das bewußteſte, intelligenteſte Weſen — daß er ein perſönlicher, allwiſſender, wollender, lebendiger ſeyn müſſe. Weil Gott unendlich iſt, fährt Zwingli fort, ſo kann die Welt nicht unendlich ſeyn, ſondern muß in der Zeit einen Anfang genommen haben. Zwingli beweiſt ſodann, daß Gott allein das eigentliche, wahre esse zukomme, ihm, der ſich den אהיה אשר אהיה nenne, und daß es „heidniſch" ſey, einer Creatur dieß esse (in dieſem Sinne) beizulegen, da es keine „zwei Urweſen", keine „duo infinita" geben könne, vielmehr alle Creaturen nur „in illo" ſeyen, weil ſie nur „ex illo" ſeyen. Jedes Kind ſieht, daß Zwingli unter dem esse hier die Exiſtenz im höchſten Sinne, das In und aus ſich ſelbſt ſeyn verſteht, und ebenſo (im Sinne von Matth. 18, 3—4.) —, daß Zwingli mit den nun folgenden Worten: numen est rerum universarum esse, nur den ſchärfſten Theismus ausſpricht, wie er denn wirklich kurz nachher erklärend ſagt: (numen) sola ac vera causa est rerum universarum. Nur Hr. Rudelbach hat das nicht verſtehen — wollen und Zwingli Schuld gegeben, er identificire Gott mit der Welt!

Nun kommt Zwingli auf die Frage, ob Gott den Sündenfall ſelbſt gewollt habe. Nur platter Unverſtand kann dieſe Frage mit einem einfachen, runden Nein beantworten. Jedenfalls hat Gott die Möglichkeit des Sündenfalls gewollt, da derſelbe außerdem unmöglich geweſen, folglich nicht eingetreten wäre. Hat aber Gott die Möglichkeit, ſowohl daß Adam fallen, als daß er beſtehen konnte, d. h. die freie Entſcheidung Adam's gewollt, ſo war auch dieſe Entſcheidung, ſie mochte ſo oder ſo ausfallen, mittelbar in Gottes Willen mit eingeſchloſſen, d. h. nichts wider Gottes Beſchluß Erfolgendes, nichts, worüber Gott erſchrocken wäre und geſagt hätte: „Ei, das hatte ich freilich nicht gedacht!" Ihrer ethiſchen Qualität nach iſt und bleibt die Sünde die von Gott nicht gewollte, ihr factiſches Wirklich-

geworden seyn aber ist mit ihrer Möglichkeit von Gott nicht nicht-gewollt. Gerade dieß sucht nun Zwingli zu zeigen. Den ethischen Ernst gegen die Sünde hält er eisern fest. „An dem Räuber, der mit Gottes Zulassung stiehlt, wird das Stehlen mit vollem Rechte gestraft, weil das Sündliche seiner Handlung ganz allein auf seine Rechnung kommt." Deßhalb unterscheiden ja auch die alten Dogmatiker (die lutherischen wie die reformirten) in der Lehre vom concursus ad malum das peccatum in genere entis vom peccatum in genere moris.

Hier läßt sich Zwingli den Einwurf machen: at, inquis, coactus est ad peccandum. Er concedirt zuerst: permitto coactum esse, sed in hoc ut et alter (Adam) transferretur et alter cruci affigeretur. Dann zeigt er, daß und wiefern keine coactio stattfand, und daß die Sünde (selbst heute noch) nur aus dem eigenen Willen des Menschen hervorgehe, und er dafür verantwortlich sey. Noch heute lasse Gott sündliche Handlungen zu, oder reize sogar (durch Umstände) den Sünder zu solchen Handlungen, ut innotescat scelerata mens, quae adhuc latuerat. Vergl. Röm. 7, 8—9. und 13. Rudelbach citirt von dem Allem nur die Worte: permitto coactum esse, und gibt dieß als Zwingli's eigene Ansicht!!!

Referent glaubte, diese Untersuchung etwas eingehender wiedergeben zu sollen, da durch das Verdienst von Rudelbach und Hahn noch heute die carikirtesten Ansichten über Zwingli's „Pantheismus" verbreitet sind. Immerhin konnte diese Mittheilung der Natur der Sache nach nur eine die Hauptsachen berührende seyn, und wer gründliche Belehrung über diesen Punct sucht, wird sich entschließen müssen, Schenkel's Werk selbst zu lesen[a]).

a) In einer Anm. S. 74. nimmt Schenkel Veranlassung, sich über die Frage auszusprechen, ob Christus auch dann Mensch geworden wäre, wenn Adam nicht gesündigt hätte. Zwingli, sowie fast alle

Im dritten Abschnitt wird nun gezeigt, wie die Reformatoren auch in dem religiösen Mittelpuncte, nämlich in Betreff der persönlichen Selbstaufopferung und Lebensmittheilung des „Gottmenschen Jesu Christi für und an die Menschheit" einig waren. Allen Reformatoren ist Christus Alles in Allem und der Mensch mit seinem eigenen Thun und Verdienen nichts. Der Nachweis ist hier sehr einfach. Bei Gelegenheit desselben wird Luther auch gegen den von Weiße ihm gemachten, thörichten Vorwurf vertheidigt, daß seine Satisfactionstheorie auf einen bloßen Naturproceß hinauslaufe. „Daß uns Gott in Jesu Christo vermittelst eines freien persönlichen Gnadenactes mit sich versöhnt hat, das steht Luther ganz unerschütterlich fest. Man lasse sich doch nicht durch solche Stellen täuschen, wo Luther in bewußter Symbolik und Allegorik spricht, sondern halte sich an seine unzweifelhaft in lehrhafter Absicht mitgetheilten Aussprüche." Die wichtigsten und herrlichsten derselben finden wir S. 95 f. mitgetheilt. Ebenso treffend wird S. 97 ff. Luther's Lehre gegen eine andere Entstellung Weiße's gerechtfertigt, als ob nämlich Luther nach Art Marcion's das Gesetz eine Macht des Teufels gewesen sey. „Man darf nur das Schreiben Luther's an Caspar Güttel lesen, um sich zu überzeugen, daß Luther das

---

Reformatoren und altorthodoxen Theologen beider Bekenntnisse antworteten mit Nein, und auch Schenkel scheint (S. 84.) sich dieser Ansicht zuzuneigen. Referent, welcher in seiner Dogmatik die entgegengesetzte Ansicht zu begründen gesucht hat, erlaubt sich die kurze Gegenbemerkung: „Wenn Gott beschlossen hatte, seinen Sohn nur in dem Falle, daß Adam fiel, Mensch werden zu lassen: hätte dann Adam nicht sowohl Gott als der Menschheit den allerschlimmsten Streich gespielt, wenn er die Versuchung bestanden hätte? Erscheint dann nicht der Fall Adam's als dennoch nothwendig und unvermeidlich, damit Gottes ewiger Rathschluß der Sendung Christi erfüllt und die Menschheit zu einer Höhe der Vereinigung mit Gott gebracht würde, die auf einem anderen Wege als durch die Sünde hindurch nicht zu erreichen war? — —

Gesetz seinem objectiven Wesen nach für durchaus göttlich und heilig und nur seiner Wirkung nach für verderblich und verdammend hält, weil der unter der Gewalt des Teufels und der Sünde stehende Mensch den göttlichen Gesetzeswillen zu erfüllen nicht im Stande ist." Sodann wird gezeigt, wie bei Zwingli und Calvin die gleiche Versöhnungslehre die gleiche centrale Stellung einnimmt. Wir müssen es uns im Hinblick auf das Maß einer Anzeige versagen, die köstlichen Aussprüche des so schwer verkannten Zwingli anzuführen, wie er in allen seinen reformatorischen Schriften die Versöhnung durch die von Christo geleistete active und passive Gerechtigkeit als den Mittelpunct und Herzpunct der christlichen Lehre mit der vollen Gluth eines gläubigen Herzens hinstellt. Daß es „keine menschliche Genugthuung gibt, sondern nur eine gottmenschliche, vollbracht in dem Herrn und Haupte der Menschheit, dem Mensch gewordenen Sohne des lebendigen Gottes, Jesu Christo", und daß Christus nicht dem abstracten Begriffe „Gerechtigkeit", sondern dem lebendigen, heilig-liebenden Vater, „dessen Wesen gerechte Liebe ist", genuggethan hat, stellt sich also als die gemeinsame Centrallehre aller Reformatoren heraus. „Von einer Differenz zwischen lutherischem und reformirtem Protestantismus in dieser Grund- und Kernfrage findet sich auch nicht die geringste Spur."

Ebenso sind, wie im vierten Abschnitt gezeigt wird, die Reformatoren alle in dem ethischen Mittelpuncte, dem rechtfertigenden Glauben, einig gewesen, und sie alle haben den Glauben als einen „individuellen Vorgang im innersten Puncte des persönlichen Lebens", nämlich als ein gänzliches und unbedingtes Sich selbst aufgeben und Sich an Christum hingeben und Erfassen seines Heiles verstanden, mit einem Worte als eine Gewissensthat, vermöge welcher der Mensch denn auch ein Gewissensmensch wird. Hier ist der Herzpunct, wo der wahre Glaube denn auch untrennbar mit dem Anfang der allmäh-

lichen Heiligung, der Geburt eines neuen Menſchen zuſammenhängt. „Im Glauben" ſagt Luther in ſeinen Reſolutionen gegen Tetzel, „kann der Menſch mit Zuverſicht Alles in Chriſto — Chriſti Gerechtigkeit, Kraft, Geduld, Demuth — ſich anmaßen, vermöge der Einigkeit des Geiſtes im Glauben an ihn. Hinwiederum alle ſeine Sünden ſind nicht mehr ſein, ſondern Chriſti, vermöge eben dieſer Einigkeit." So faßt Luther den Glauben als eine „allerſüßeſte Gemeinſchaft und liebliche Verwechslung mit Chriſto", alſo nicht als ein bloßes Glauben an eine Lehre, ſondern als ein Ergreifen der lebendigen Perſon Chriſti ſelber. Der Glaube iſt von Anfang an ſeinem Weſen nach eine ethiſche That ebenſo ſehr wie eine religiöſe, er iſt in ſich ſelber ſchon der Anfang einer Liebesgemeinſchaft mit Chriſto, eine „Gewiſſensthat" (Schenkel, S. 115.), „daß alſo" (wie Luther ſagt) „der Glaube mit den Werken ein Kuchen werde", oder: „nicht allein gibt der Glaube ſoviel, daß die Seele dem göttlichen Worte gleich wird, aller Gnade voll, frei und ſelig, ſondern vereiniget auch die Seele mit Chriſto als eine Braut mit ihrem Bräutigam." Ebenſo Zwingli: „wo wahrer Glaube iſt, da iſt Gott. Wo nun Gott iſt, was darf ich da ſorgen, daß man ſündige oder leichtfertig werde?" und: „der Menſch lebt nicht mehr ſich ſelbſt, ſondern Chriſtus lebt in ihm alſo ſtark, daß, ob ihm ſchon ein Mißtritt entfällt, bereut er denſelben von Stund' an und ſchämt ſich ſeiner Leichtfertigkeit." Und Calvin: „Non ergo Christum extra nos speculamur, ut nobis imputetur eius iustitia, sed quia ipsum induimus et insiti sumus in eius corpus, unum denique nos secum efficere dignatus est, ideo iustitiae societatem nobis cum eo esse gloriamur." Namentlich Calvin iſt es, der es überall und bei jeder Gelegenheit betont, daß wir im Glauben Chriſtum ſelber ergreifen, um mit ihm zugleich ſeine beneficia, vor Allem ſeine vollkommene Gerechtigkeit, als unſer Eigenthum zu empfangen.

So trefflich nun der in den zahlreichen von Schenkel angeführten Stellen liegende Beweis für diese Uebereinstimmung der Reformatoren in dem Begriffe des Glaubens als eines religiös-ethischen Ergreifens der Person Christi ist, so sehr möchte es Referent bedauern, daß gerade in diesem Abschnitt bei demjenigen, was der Verfasser von sich aus zur weiteren Erläuterung beigefügt hat, die Präcision des dogmatischen Ausdrucks hin und wieder vermißt wird. Nicht völlig klar ist es schon, wenn Schenkel (S. 120.) die Liebe ein „Moment des Glaubens" nennt; positiv irrig aber, wenn (S. 96.) das neue Leben, welches durch Christum und seinen Geist der Menschheit eingepflanzt wird, mit zur Versöhnung gerechnet wird (was im Wesentlichen auf die iustitia infusa hinauslaufen würde), oder wenn (S. 109.) die Gewissenhaftigkeit, die mit dem Glauben zugleich entsteht, zum „rechtfertigenden Glauben" hinzugerechnet und als ein Moment, um deß willen der Mensch gerecht gesprochen werde, betrachtet wird. Referent hat diese etwas dunkel gehaltene Stelle vielleicht mißverstanden; mißverständlich ist sie jedenfalls. Unmißverständlich dagegen ist die Stelle S. 125: „Die Rechtfertigung ist die Selbstgewißheit des Erlösten über sein von Christo im Glauben persönlich angenommenes Heil." Dieß ist mindestens nicht der reformatorische Begriff der iustificatio. Wenn Referent die Reformatoren recht versteht, so ist nach ihrem, wie dem paulinischen Begriff die Rechtfertigung nicht eine Selbstgewißheit des Erlösten, sondern ein Act Gottes am Erlösten, und zwar ein richterlicher. Gott als der Richter — der gerechte Richter, der den Menschen um seiner Sünde willen verdammen müßte, — spricht den Menschen frei nicht bloß von der Verdammniß allein, sondern überhaupt von jeglichem Gerichtetwerden (vergl. Joh. 3, 18. 5, 24.). Der Mensch hat überhaupt schlechterdings aufgehört, als dieser sündige, schuldige Einzelmensch vor Gott noch in Betracht zu kommen, ja, er hat

aufgehört zu existiren, er ist in Christi Tod mithineinbegraben, mit Christo dem Gesetz und Gericht gestorben; für Gott existirt er nur noch in seiner Qualität als Glied Christi, als Christi theuererkauftes peculium und somit als Object des absoluten, ungetrübten, völligen göttlichen Wohlgefallens. Dieses Nicht-mehr-gerichtet-werden, dieß absolute Losgesprochenseyn vom Gericht, diese veränderte Stellung zu Gott als dem Richter — indem Gott sich nun in einen Vater verwandelt hat — ist die Rechtfertigung. Die einzige und schlechterdings ausschließliche Bedingung und einzige ratio dieser iustificatio ist nun der Glaube — sola fides — und nicht die mit dem Glauben begonnen habende, aber allmähliche und unvollkommene Heiligung. Sobald der Mensch im Glauben alles Vertrauen auf sich selbst aufgegeben und Christum als einzigen Retter ergriffen hat, so ist er vollkommen freigesprochen von allem Gericht und aller Schuld, und zwar nicht um der mit dem Glauben beginnenden Heiligung willen, sondern um des im Glauben ergriffenen Verdienstes Christi willen. Gott sagt nicht zu ihm: „Weil ich sehe, daß ein Anfang der Umwandlung in dir da ist, und weil ich hoffe oder weiß, daß du durch Christi Geist am Ende noch vollkommen geheiligt werden wirst, so spreche ich dich um dieser deiner künftigen Heiligkeit willen frei", sondern er sagt: „Weil du im Glauben Christum ergriffen hast, und weil jetzt bereits Christus mitsammt seiner vollkommenen Gerechtigkeit, dazu auch Christi Leiden, dein eigen ist, und du Christi Eigenthum bist, so spreche ich dich vom Gerichte frei. Deine Sünden sind dir vergeben. Jetzt gehe hin und sündige hinfort nicht mehr." Der Gläubige hat ein Recht auf Christum und Christus hat ein Recht auf ihn. — Die Heiligung, dieses Liebesverhältniß zu dem Erlöser, dieses allmähliche Gereinigtwerden, hat also mit der Rechtfertigung,

dieſer ſchlechthinnigen Auflöſung des Verhältniſſes zum Richter, nichts zu ſchaffen. Und gerade in dieſen zwei Sätzen ſind alle Reformatoren einig: 1) daß die Rechtfertigung ein Act der richterlichen Freiſprechung iſt, deſſen einzige Vorbedingung der Glaube, deſſen einzige ratio die iustitia vicaria Christi iſt, 2) daß aber dieſer ſelbe Glaube als ein Ergreifen der Perſon Chriſti zugleich nach einer andern Seite hin, nämlich nicht im Verhältniß zum Richter, ſondern im Verhältniß zum Heiland, in ſich ſelbſt den Anfang einer Lebenserneuerung bildet.

Wir können nun etwas raſcher über die beiden letzten Abſchnitte des erſten Theiles hinwegeilen. Das religiöſe Ziel des Proteſtantismus (Abſchn. 5.) liegt in der „Herſtellung einer Glaubensgemeinde", d. h., „da der Proteſtantismus die Seligkeit auf einen durch den heiligen Geiſt vermittelten Gewiſſens- und Glaubensact ſtellt, konnte er unmöglich mehr von einer äußeren Rechtsbedingung, von der juriſtiſchen oder politiſchen Angehörigkeit an eine traditionelle Kirchenform, den Heilsbeſitz und die perſönliche Seligkeit abhängig machen." Luther wollte kein ſichtbares Kircheninſtitut dem römiſchen gegenüberſtellen, ſondern die Gemeinde reinigen, daß in ihr wieder Chriſtus lauter gepredigt werde. „Wenn man die Geltendmachung individueller Gewiſſens- und Glaubensüberzeugung des perſönlichen Wahrheits- und Heilsbeſitzes gegenüber der Autorität eines äußerlich aufgerichteten Kirchenthums „„Subjectivismus"" nennen will" (wie das heutzutage ſo häufig, namentlich in der evangeliſchen Kirchenzeitung von Hengſtenberg geſchieht, welche „jede Einrede gegen die etwaige Rechtsgültigkeit der kirchlichen Tradition ſofort für ein Attentat gegen die höchſte Autorität erklärt"), „ſo hat Luther einen ſolchen Subjectivismus nicht nur anerkannt, ſondern ſelbſt den umfaſſendſten Gebrauch davon gemacht." So ſagt Luther: „Es iſt offenbar, daß kein äußerlich

Ding mag einen Christenmenschen frei noch fromm machen, wie es immer mag genannt werden." „Jeder Christ soll wissen, daß im neuen Testament kein äußerlicher, sichtbarer Priester ist, denn die durch Menschenlügen der Teufel erhoben und aufgeworfen hat. — Wir treten selbst hinzu, von Gott gelehrt, und können also selbst mitteln und lehren diejenigen, so noch nicht Priester, das ist Christen, sind." „Selig ist der, der in unrechtem angelegten Bann stirbt."

Daß Luther nun die Sichtbarkeit der von Christo gestifteten Gemeinde nicht geradezu und schlechthin in Abrede gestellt habe, beweist der Verf. S. 136. Wo „Taufe, Brod und Evangelium" sind, da ist nach Luther die Kirche, und „fürwahr das Evangelium ist das einige, gewisseste und edelste Zeichen der Kirche, viel gewisser denn die Taufe oder das Brod". Mit Recht bemerkt Schenkel, daß Luther hiermit einen etwas schwankenden Kirchenbegriff aufgestellt habe. Wir hätten es gern noch eingehender dargestellt gesehen, wie Luther allerdings etwas einseitig (und das selbst noch in den schmalkalder Artikeln) die Kirche als die Gemeinde der Gläubigen, communio sanctorum, Sammlung der Geheiligten, und zu wenig als Anstalt, mater fidelium, Spenderin der Gnadenmittel, Sammlerin, auffaßt, während gerade Calvin es ist, der diese beiden Seiten im Wesen der christlichen Kirche mit so eminenter Klarheit und Tiefe entwickelt hat. Daher bringt es Calvin zu dem Begriff einer ecclesia visibilis universalis, welche alle Bekenner Christi, alle Getauften, alle Berufenen umfaßt und sich somit vom regnum dei oder der sog. ecclesia invisibilis (der Diaspora der Wiedergeborenen oder Erwählten) unterscheidet. Und Calvin, sowie die conf. Helv. post. bestimmen nun genau das Verhältniß der sichtbaren Particularkirchen (als der mehr oder minder reinen Theile) zu der sichtbaren Universalkirche. Luther dagegen, da ihm der klare Begriff

der sichtbaren, von Christo gestifteten Universalkirche der Getauften mangelt, hat zwischen der unsichtbaren Gemeinde der Gotteskinder (Erwählten) und den sichtbaren Particularkirchen eine unausgefüllte Kluft. Die Kirche Christi als eine ist ihm nicht eine sichtbar wirkliche, sondern eine Idee oder ein Ideal, und dieses Ideal, dieser Begriff der Kirche verwirklicht sich ihm nun in einer Mehrheit von wirklichen Kirchen, aber auf mehr oder minder adäquate Weise. Nun drängt sich ihm die Frage auf, woran man erkennen könne, in welcher dieser mehreren realen Kirchen die Idee der Kirche wahrhaft verwirklicht sey. Nicht in dem Wiedergeborensеyn der Glieder kann Luther dieses Merkmal finden, weil nach Christi Ausspruch vom Waizen und Unkraut nirgends in diesem Aeon ein reines ungemischtes Waizenfeld vorkommt; daher springt hier Luther von dem Begriff der Gemeinde der Wiedergeborenen hinüber auf den der Kirche als einer Spenderin der Gnadenmittel und sagt: „Wo das Wort rein gepredigt wird und die Sacramente rein verwaltet werden, da ist die Idee der Kirche verwirklicht, da ist die Kirche." Ganz anders Calvin mit den reformirten Bekenntnissen und Theologen. Diese sagen: „Wo der Name Christi in der Taufe bekannt, wo auf den Dreieinigen getauft wird, da ist die Kirche. Diese Kirche besteht aber aus Particularkirchen; jede der letzteren ist eine wirkliche oder wahre Kirche („vera ecclesia"), so lange sie noch die Taufe auf den Dreieinigen hat; eine reine Kirche („pura ecclesia") ist sie aber nur in dem Maße, als sie reine Predigt, reinen Gebrauch der Gnadenmittel und gesunde Kirchendisciplin besitzt." Der Unterschied ist eclatant. Nach Luther's Definition ruht die Kirche auf der „reinen Lehre", nach Calvin auf dem objectiven Sacrament der Taufe im Namen des Vaters, Sohnes und h. Geistes; und wenn das heutige moderne Lutherthum sagt: „die lutherische Kirche ist die Kirche (die adäquate Verwirklichung des Be-

griffes der Kirche), weil sie die reine Lehre hat", so ist das nicht so sehr ein Abfall von Luther's Theorie der Kirche, als eine Consequenz; es wird zu dem Obersatze (wo reine Lehre ist, da ist die Kirche) nur der Untersatz gefügt. Die nothwendige Consequenz hiervon ist allerdings eine einseitige Fassung der Kirche als Anstalt und Spenderin der Gnadenmittel, und Ref. hat an anderem Orte a) gezeigt, wie diese Einseitigkeit unausbleiblich zu dem äußersten Extrem einer puseyitischen Priesterkirche führen müsse. Aber der Anfang des Rückschlags aus der Auffassung der Kirche als schlechthinniger Gemeinde der Gläubigen in die entgegengesetzte Auffassung findet sich allerdings schon bei Luther selbst. Freilich hat nun Schenkel nicht den Zweck, die Differenzen, sondern die Uebereinstimmung der Reformatoren nachzuweisen; indessen konnte und mußte hier doch auch der Keim einer später so folgenreich hervorgetretenen Differenz aufgezeigt werden. Die wesentliche Hauptsache — daß der gesammte Protestantismus die Kirche nicht einseitig als Anstalt, sondern wesentlich mit als Gemeinde auffaßt — bleibt ja doch unalterirt stehen. Gerade das Hinüberschwanken Luther's von der einen Seite auf die andere zeigt deutlicher als alles Andere, wie wesentlich die beiden Seiten zu dem evangelischen Begriff der Kirche gehören.

Wir versparen, was der Verf. bereits hier über die reformatorische Sacramentslehre sagt, bis auf einen späteren Punct und gehen zum sechsten Abschnitt über. Der ethische Zielpunct des Protestantismus ist „der in der Selbsthingabe an Gott und den Nächsten sich manifestirende Herzenscultus", und nicht die Herstellung eines bestimmten liturgischen Cultus, am allerwenigsten eines solchen, worin „Altar und Altardienst" eine besondere gottesdienst-

a) Vorles. über prakt. Theologie. Königsberg. 1854. §. 80 ff.

liche Bedeutung gehabt hätten, das Ueberbauen des Altars mit der Kanzel als „Zerstörung des Cultus" (wie von Kliefoth) betrachtet worden, und die Abendmahlsfeier als nothwendiges Element des Hauptgottesdienstes gefordert worden wäre. Sehr schlagend widerlegt Schenkel den weit verbreiteten Irrthum, daß in der Reformation zwei confessionell verschiedene Typen der Gottesdienstordnung sich entwickelt hätten. Von den Sacramenten sagt Luther: „Wie viel mehr gelegen ist am Worte denn an dem Zeichen, also ist auch mehr an dem Testamente denn an dem Sacramente gelegen. Denn es kann ein Mensch das Wort oder das Testament haben und gebrauchen ohne das Zeichen oder ohne das Sacrament. — Glaube, so hast du gegessen. Also kann ich täglich, ja alle Stunde die Messe haben, indem, so oft ich will, ich mir kann die Worte Christi vorhalten und durch sie meinen Glauben speisen und stärken. — — Sie gehen allein mit dem andern Theil desselben, mit dem Zeichen oder Sacrament, um; du mußt aber in der Messe sehr fleißig aufmerken auf die göttliche Verheißung, daß du dieses vor Allem am höchsten achtest." Wer ungerechterweise im Bann ist, den „wird Christus selber speisen, geistlich, mit demselben Sacrament". Christus habe an die Verheißung der Sündenvergebung als an die Hauptsache „sein eigen Fleisch und Blut unter Brod und Wein darangehängt" als ein „äußerlich Zeichen neben dem Worte, doch also, daß dasselbe Zeichen ein Sacrament sey, d. i. daß es äußerlich sey und doch geistliche Dinge habe und bedeute, damit wir durch das Aeußerliche in das Geistliche gezogen werden." „Nun wie viel mehr liegt an dem Testament denn an dem Sacrament, soviel mehr liegt an den Worten denn an den Zeichen. Der Mensch kann ohne Sacrament, doch nicht ohne Testament selig werden." „Also sehen wir, daß das beste und größte Stück aller Sacramente und der Messe sind die Worte und Gelübde Gottes." „Darum hat der Lu-

ther recht gelehrt, daß, wer ein bös Gewiſſen hat, der ſoll zum Sacrament gehen und Troſt holen, nicht am Brod und Wein, nicht am Leib und Blut Chriſti, ſondern am Worte, das im Sacrament mir den Leib und Blut Chriſti, als für mich gegeben und vergoſſen, darbeut, ſchenkt und gibt." So Luther. Ihm iſt der mündlich genoſſene Leib und Blut Chriſti nicht die Sache im Sacrament, ſondern nur ein Zeichen, ein verkörpertes Wort; die Sache iſt ihm im Sacrament dieſelbe wie in der Predigt: das Evangelium und die Verheißung von der Sündenvergebung. Sonach konnte ihm der Sacramentsact nicht als ein zweites und höheres Genus von Cultushandlungen erſcheinen; „die Predigt iſt das größte und fürnehmſte Stück im Gottesdienſte", ſagt er. So ſchneidend iſt der Gegenſatz zwiſchen Luther und dem modernen Lutherthum in dieſer Hinſicht, daß Prof. Kahnis (Lehre vom Abendm. S. 328.) es offen und naiv auszuſprechen wagt, „Luther ſey die ſpecifiſche Bedeutung des Abendmahls entgangen" — !! So iſt denn Luther auch die hohe Bedeutung des „Altardienſtes" entgangen. Eine geförderte Gemeinde, ſagt er, „bedürfe nicht vielen Geſänges; hier könne man eine kurze feine Weiſe mit Taufe und Sacrament halten und Alles aufs Wort und Gebet und die Liebe richten". Die von ihm beibehaltenen complicirteren Formen behielt er bei „gar nicht um derer willen, die bereits Chriſten ſind", ſondern zur „Reizung" für die, die noch nicht Chriſten ſind. Jetzt werden dieſe Formen als das eigentliche Ideal chriſtlichen Gemeindegottesdienſtes und als innerlich nothwendige Selbſtdarſtellung des evangeliſchen Gemeindeverkehrs mit Gott geprieſen! Von der Communion am Altar ſagt Luther, daß es „von keinem Belang bei Gott ſey, ob wir hier oder dort ſtehen", nur darum ſey die Communion am Altar wünſchenswerth, damit die Communicirenden „von allen Anweſenden geſehen werden

können". Mit der größten Energie verficht er den Satz, daß man aus der Gottesdienſtordnung „doch ja kein nöthiges Geſetz machen, noch Jemandes Gewiſſen damit verſtricken noch fahen ſolle"; Streit über Ceremonien ſey des Satans Werk. Seine Meßordnung bezeichnet er ſelbſt als eine vorläufige, interimiſtiſche, und wünſcht geradezu, daß in Zukunft noch eine weitere Vereinfachung vorgenommen werden möge.

Wie völlig Zwingli und Calvin mit dieſen Grundſätzen übereinſtimmen, hat Schenkel S. 175 ff. gezeigt; ebenſo, daß auch Melanchthon die Ceremonien nur als Accommodation „um des gemeinen unverſtändigen Volkes willen" beibehalten wiſſen wollte. Hier wäre übrigens der Ort geweſen, auf den interimiſtiſchen Streit einen Blick zu werfen. Die Lutheraner unſerer Tage ſcheinen es völlig vergeſſen zu haben, daß eine Menge Ceremonien und ſogar der Gebrauch der Bilder in den Kirchen a) — Dinge, die jetzt als weſentlich und unentbehrlich geprieſen werden — nur durch das Interim den oſtdeutſch-proteſtantiſchen Kirchen aufgenöthigt worden ſind, und daß die ſtrenglutheriſche Partei des ſechzehnten Jahrhunderts gerade die heftigſte Gegnerin dieſes „papiſtiſchen Sauerteigs" war. —

So kommt nun Schenkel (S. 186.) am Schluſſe ſeines erſten Theiles zu dem richtigen, wohlbegründeten Reſultate, „daß während der erſten, grundlegenden Periode der Reformation alle vier Hauptreformatoren in den weſentlichſten Puncten, auf die es eigentlich allein ankommt, in völliger Uebereinſtimmung zu einander ſtehen, ja, daß ſelbſt hinſichtlich der Lehre von den Sacramenten im Weſentlichen keine abweichenden Meinungen unter ihnen zu bemerken ſind" (inſofern nämlich auch bei Luther das Wort, die

a) In der Pfalz hat bereits Otto Heinrich, den noch Niemand „reformirt" genannt hat, die Bilder aus den Kirchen entfernt. In Würtemberg wurden ſie in Folge des „Götzentages von Urach" entfernt.

Verheißung, den eigentlichen Kern des h. Abendmahles bildet, dem „Leib und Blut Christi unter Brod und Wein" nur als ein an sich noch nichts nützendes „äußerliches Zeichen" „angehängt" ist), — daß also „die später eingetretene Differenz zwischen lutherischem und reformirtem Protestantismus nicht primärer, sondern secundärer Natur ist." Daraus folgt nun von vorneherein schon sowohl die Möglichkeit als die Aufgabe, die hereingekommene secundäre Differenz auf Grund der primären Einheit zu überwinden. Wäre es wahr, was Rudelbach und Andere vorgegeben, daß die reformirte Confession aus dem Boden eines rationalistischen oder pantheistischen Princips erwachsen sey, so wäre weder die Möglichkeit noch der Beruf zu einer Ueberwindung jenes Gegensatzes gegeben. Die crasse Unwahrheit jenes Vorgebens kann aber nicht schlagender nachgewiesen werden, als Schenkel es im ersten Theile seiner Schrift gethan hat. Stehen nun beide Confessionen auf demselben Lebensgrunde, sind es Arme eines und desselben Stromes, ist die Ehre und Autorität des Wortes Gottes und die Erkenntniß des Sündenelends ihr gemeinsamer Ausgangspunct, der Glaube an Christum, den alleinigen Versöhner, ihr Mittelpunct, die Bekehrung der Seelen zu einem Leben des Glaubens und der Hingabe an Gott ihr Zielpunct, so ist die Ueberwindung dessen, was als Trennendes zwischen sie gekommen, nicht eine Sache des Beliebens, sondern das Streben nach solcher Ueberwindung ihre heilige Pflicht. D. Ebrard.

(Fortsetzung im nächsten Heft.)

3.

Biblische Theologie des neuen Testaments von Christian Friedrich Schmid, † Doctor u. ord. Prof. der Theol. u. s. w. in Tübingen. Herausgegeben von D. C. Weizsäcker. In zwei Theilen. Stuttgart, S. G. Liesching, 1853.

Das hier genannte Werk ist ohne Zweifel von sehr vielen Lesern dieser Zeitschrift gleich bei seinem Erscheinen so aufgenommen und begrüßt worden, daß eine Einführung desselben nicht mehr nöthig wäre; ihnen genügte der Name des Mannes, der als sein Verfasser genannt, aus dessen Vorlesungen es entstanden ist. Dagegen haben wir Grund, von einem andern und zwar wohl vom größeren Theile der Leser zu fürchten, Unbekanntschaft mit eben diesem Namen möchte bei ihnen Veranlassung gewesen seyn, daß sie dem Werke nicht diejenige Aufmerksamkeit schenkten, welche es gleich sehr schon vermöge seines Verfassers wie vermöge seines eigenen Gehaltes und seiner inneren Bedeutung anzusprechen hat. Denn bei dem Verfasser traf es sich, wie wohl bei keinem andern der neueren bedeutenden theologischen Lehrer, daß er durch eine lange (33jährige) akademische Wirksamkeit einen unberechenbar großen, tiefen, segensreichen Einfluß auf Schaaren von Schülern und durch sie auf die Kirche, deren Diener sie wurden, ausübte, auch unter den andern Hauptvertretern deutscher Theologie, unter Gegnern wie unter Gleichgesinnten, eine von ihm selbst gar nie absichtlich erstrebte Beachtung und Hochachtung erlangte, und daß er doch andererseits nie auf eine schriftstellerische Thätigkeit sich einließ, welche ihn auch außerhalb seines nächsten Vaterlandes der großen Menge der Theologie-Studirenden und der Freunde theologischer Wissenschaft hätte be-

kannt machen mögen. Möge es dem Schreiber dieser Zeilen gelingen, bei den zuerst erwähnten Lesern das Andenken des Mannes, den auch er mit Dank und Verehrung seinen Lehrer nennen darf, neu zu beleben, die andern aber auf die Wirksamkeit des Dahingeschiedenen und die hiervon nunmehr vorliegende schriftstellerische Probe jetzt stärker hinzuweisen, als sie wohl auf den Lebenden sich hingewiesen fanden.

Das gesammte theologische Wirken von Schmid war so beschaffen, daß mit der Erwähnung desselben ein Andenken an seine ganze Persönlichkeit von selbst sich verbindet, und, wie in seinen Vorlesungen überhaupt, so trat ganz besonders auch in denen über neutestamentliche Theologie mit der geistigen Thätigkeit des Mannes zugleich sein ganzes Wesen und sein Charakter dem Zuhörer entgegen. Eine ähnliche, gewiß Jedem willkommene, Jeden erfrischende Wahrnehmung wird, wie einst der Zuhörer, so jetzt auch der Leser machen. Es ist daher auch innerlich wohl begründet, wenn der Herausgeber des Werkes in seinem Vorwort (S. VII—XX.), indem er über seine eigene verdienstvolle Arbeit berichtet, zugleich in das Leben, die Persönlichkeit, die gesammte Wirksamkeit Schmid's mit kurzen, aber treffenden Bemerkungen einführt. Weiteres bieten die „Blätter der Erinnerung an Chr. Fr. v. Schmid ꝛc. Tübingen, Osiander, 1852", — besonders über seine Wirksamkeit im Ganzen die kurze Rede am Grabe von seinem Nachfolger, damaligem Dekan, Palmer, und die längere Rede vom Prof. D. Landerer, — über seine Verdienste als Mitvorstands des evangelischen Seminars die Anrede an die Seminaristen vom Prof. D. Baur, — über seine Thätigkeit als Vorstands des Predigerinstituts die Rede vom Rep. Ege (jetzigem Diakonus in Stuttgart).

Was bei allem Auftreten Schmid's zuerst jedem unbefangenen Beobachter an ihm kund werden mußte, was auch er selbst bei Andern vor Allem forderte, bei Gleich-

gesinnten als erste Bedingung seiner Gemeinschaft mit ihnen ansah, bei Schwankenden pflegte und auch bei entschiedenen Gegnern noch hochschätzte, und was so auch bei der vorliegenden Schrift die erste, allgemeinste Empfehlung wird seyn dürfen, — das ist eine lautere, gewissenhafte, im Bilden der Ueberzeugungen klare und streng besonnene, im Behaupten des fest Erkannten eifrige und kräftige Liebe zur Wahrheit. Sie ließ ihn selbst, während er längst Andere lehrte, noch in eigener reicher Entwickelung rüstig voranschreiten, nachdem er in seiner ersten Zeit (1794 geboren, hatte er öffentlichen Lehrauftrag seit 1819) erst nur, wie der Herausgeber sagt, den Anregungen der tübinger supranaturalistischen Schule, als deren letzter Ausläufer, gefolgt war. Sie ließ ihn bald „jenen engen Ring durchbrechen", indem sie ihn vor Allem zur biblischen Wahrheit und tiefer und tiefer in diese hineinführte; die besondere Liebe zum Inhalt der heiligen Schrift brachte bei ihm dann fortwährend auch ein ganz besonders anregendes Leben in den Vortrag derjenigen Wissenschaft, mit welcher wir es hier zunächst zu thun haben. Unmittelbar hieran aber schloß sich bei ihm bald eine treue Anhänglichkeit an die Kirche, als deren Sohn er sich bekannte, und an ihre von der Reformation her überkommene Lehre, — während ihn vor einseitigem Confessionalismus allezeit jenes erste und stärkste Dringen auf die heilige Schrift und überdieß vor aller Herbheit gegen Andersdenkende die Milde seines Charakters bewahrte. Seiner Vorlesung über Symbolik, welche er ein paar Male in der ersten Hälfte seiner Laufbahn hielt, rühmen damalige Zuhörer ein zugleich wissenschaftliches und treues, liebevolles Eingehen in die kirchliche Lehre nach, wie sie es sonst damals weder auf dem Katheder, noch in Büchern finden konnten. Auch in seiner neutestamentlichen Theologie wird man eine anhängliche Rücksicht auf dieselbe nirgends verkennen, so sehr auch hier sein ganzes Streben auf reine Herausbebung des Biblischen ging. Und daneben folgte sein

Wahrheitsſinn offen der gleichzeitigen allgemeinen Entwickelung der theologiſchen Wiſſenſchaft. Auch dem, was hierfür die Philoſophie beibrachte, ging er gewiſſenhaft nach, in ſeiner beſonnenen Weiſe das Unchriſtliche bald herausfühlend, dagegen auf Aneignung aller etwaigen wirklichen Wahrheitselemente bedacht, übrigens aber, ohne je ſelbſt den philoſophiſchen Kampfplatz zu betreten oder auf einen auch philoſophiſch förmlich ausgebildeten Standpunct Anſpruch zu machen. Der neueren bibliſchen Kritik, welche ſich die hiſtoriſche zu nennen pflegt, gab er darin Recht, daß auch beim Schriftinhalt eine hiſtoriſche Entfaltung anzuerkennen ſey; aber feſt ſtellte er ihr die Ueberzeugung entgegen, daß, gerade wenn man dieſen Inhalt und ſeine Entfaltung mit dem Sinne, welchen ſeine Behandlung fordere, erfaſſe und aufnehme, ein einheitliches, in ſich lebendiges, organiſches Ganze ſich ergebe, an welchem ſie mit ihren Zerbröckelungs- und Auflöſungsverſuchen zunichte werde; das beides eben war er in ſeiner neuteſtamentlichen Theologie zu erweiſen beſtrebt. Am meiſten hat unter den Begründern neuerer Wiſſenſchaft auch auf ihn Schleiermacher eingewirkt, — doch auch dieſer nur ſoweit, als es mit der durchaus bibliſchen und ſodann kirchlichen Grundlage ſeines Standpunctes ſich vertrug. Indem er ſelbſt das Religiöſe durchaus als etwas zu betrachten pflegte, was zwar mit dem Verſtand zu verarbeiten, grundweſentlich aber mit dem Mittelpunct der Perſönlichkeit, des inneren Lebens, zu erfaſſen ſey, erkannte er die volle Bedeutung des „frommen Selbſtbewußtſeyns"; wenn ferner Schleiermacher auf „großartigeren Schriftgebrauch" hinwies, ſo wollte hierzu eben ſeine neuteſtamentliche Theologie das Ihrige beitragen. Aber noch weit mehr als ſolche Beziehungspuncte wird der Unterſchied, ja Gegenſatz zu beachten ſeyn, welchen die von Schmid vor Allem geforderte ſtrenge Unterordnung unter das Schriftwort, ſeine Pietät auch gegen untergeordnet ſcheinende Theile deſſelben, und zudem ſeine Abneigung

gegen jede in dieſem nicht ganz klar begründete Umbiegung kirchlicher Lehrbeſtimmungen mit ſich brachte; überdieß wußte er, wie Weizſäcker (XVI.) hervorhebt, die Knotenpuncte des Pantheismus, der dem ſchleiermacher'ſchen Syſtem Schuld zu geben ſey, ſchon in Programmen von 1828 ꝛc. klar zu bezeichnen. Hinſichtlich eines Einfluſſes, den Schleiermacher's Weiſe in der Form auf ihn übte, weiſt Weizſäcker mit Recht darauf hin, wie Schmid ſelbſt mit der Gabe der Intuition vorzugsweiſe einen klaren analytiſchen Verſtand verbunden habe; man wird dieſe Beziehung zwiſchen beiden Theologen auch durch das vorliegende Werk beſtätigt finden: in der Neigung Schmid's, den Gegenſtand jedesmal durch eingehendes logiſches Zerlegen und wiederum Zuſammenfaſſen darzuſtellen, und in der Schärfe und Feinheit, womit er hierbei die Linien zu ziehen, die Fäden zu trennen, weiter zu führen und wieder zu verknüpfen weiß. — Ueber Schmid's theologiſche Stellung im Ganzen äußert Weizſäcker (XVI.): „Wollen wir ihn unter den bekannten theologiſchen Richtungen irgend wohin zutheilen, ſo müſſen wir ſagen: Schmid war bibliſcher Theolog im modernen Sinne, und zwar näher von der kirchlich-hiſtoriſchen Schule." In der That müßte ihm großer Zwang angethan werden, wenn man ihn einer beſtimmten einzelnen unter den herrſchenden Richtungen und Schulen unterordnen wollte; er ſelbſt wollte weder einer Schule angehören, noch eine bilden; auch ſein gegenwärtiges Werk wird, ſo entſchieden es einerſeits jeder negativen Richtung entgegentritt, ſo wenig andererſeits von irgend einer einzelnen Richtung gläubiger Theologie einſeitig in Dienſt genommen werden können. Mit reger Theilnahme folgte er den Beſtrebungen, welche den Lehrbegriff ſeiner, der lutheriſchen Kirche nach deſſen ganzem Umfang und Gewicht der Gegenwart wieder ins Bewußtſeyn rufen wollen; die Art, wie er bei der Lehre Jeſu die Fragen über das Abendmahl erörtert, deutet hinlänglich an, wie voll und

real er ſelbſt die Gegenwart Chriſti im Sacrament gefaßt wiſſen wollte. Aber in offener Liebesgemeinſchaft umfaßte er auch ſtreng reformirte Chriſten, und ſo innig er ſelbſt den bibliſchen und kirchlichen Glauben zu vereinigen beſtrebt war, ſo wenig dürfte zweifelhaft ſeyn, daß, wenn bibliſche und kirchliche Rechtgläubigkeit in Gegenſatz gegen einander zu ſtehen kämen, er auf die Seite jener zu ſtellen wäre. Sichtliche Liebe und Hochachtung ſprach er allezeit gegen die Häupter der Richtung aus, welche man die der neueren gläubigen deutſchen Theologie nennt, wie gegen den ſeligen Neander, gegen Nitzſch, Ullmann, Tholuck, Müller; aber dieß hinderte ihn nicht, ſeinerſeits noch ſtrenger, behutſamer ans Wort der Schrift, wie's geſchrieben ſteht, und auch an die Sätze der Kirche ſich zu halten, ſo daß, während er aus reinſter Gewiſſenhaftigkeit hieran feſthielt, nicht bloß negative Gegner, ſondern auch hie und da ein Neander Mangel an Unbefangenheit ihm vorwerfen mochten. Wie er ausging vom tübinger Supranaturalismus, ſo möchten wir, nachdem er immer tiefer und kräftiger in den objectiven Schriftgehalt ſich verſenkt, immer mehr ſeine Wiſſenſchaft hierdurch gegründet, belebt, bereichert hat, ihn nunmehr auf die alte bibliſche bengel'ſche Schule würtembergiſcher Theologie zurückbeziehen. Wie dieſe einſt die ſtrenge Orthodoxie in mehr bibliſcher Auffaſſungsweiſe milderte, ſo ſuchte denn er, ſeiner Stellung in der Gegenwart entſprechend, während der Grund ſeines eigenen Standpunctes nicht minder bibliſch war, die kirchliche Lehrfaſſung, für welche ja auch jene ihrerſeits alle Achtung bewahrt hatte, auch ausdrücklich zu Ehren zu bringen und in Ehren zu halten, und zwar nicht bloß denen gegenüber, welche in alt oder neu rationaliſtiſcher Weiſe ſie auflöſten, ſondern auch gegenüber von Solchen, welche ſelbſt von einem bibliſchen Standpunct aus ihr zu nahe zu treten ſchienen. Und dazu geſellte ſich bei ihm ferner, beſonders auch gegenüber von dieſen letzteren, das, was er hauptſächlich aus echter

neuerer Wissenschaft sich angeeignet hatte, nämlich der Sinn für unbefangen objective, historische Auffassung, in welcher Hinsicht Weizsäcker beifügt, er habe sich weit entfernt gehalten „von aller Uebertreibung biblischer Richtung, welcher die ganze Wissenschaft in biblischer Theologie und deßwegen trotz aller Absicht des Gegentheils nur zu leicht die Bibel in eigener Meinung aufgeht". Es erhellt hieraus, welche Bedeutung namentlich auch seiner neutestamentlichen Theologie gerade beim gegenwärtigen Stand der theologischen Wissenschaft und der theologischen und kirchlichen Gegensätze zukommen wird; zum mindesten behauptet sie eine Stelle, welche ihr gegenüber von allen ähnlichen neueren Arbeiten auf demselben Gebiete eigenthümlich ist.

Was das Formelle in Schmid's wissenschaftlicher Auffassung und Darstellung betrifft, so wurde hierüber eine Andeutung bereits gegeben. — Geistreiches Erzeugen glänzender Ideen, Auswerfen von Gedankenblitzen, Handhabung hochklingender speculativer Begriffe und Wendungen war seine Sache nicht; jedes künstliche Trachten darnach, jeder Prunk mit Derartigem war seinem ganzen Wesen zuwider. So lag auch beim Predigen hoher Flug und phantasiereicher Schwung der Gedanken gar nicht in seiner Weise; es zeigt dieß eine Reihe von Predigten, welche er in den „Zeugnissen evangelischer Wahrheit" (Stuttgart 1839 ff.) veröffentlicht hat und deren Sprache von der schwungvollen, übrigens natürlich kräftigen Beredtsamkeit seines Schwagers und Mitherausgebers W. Hofacker sehr sich unterscheidet; ebenso war er bei der Entwickelung von Predigttexten, welche er mit den Studirenden betrieb, allen äußerlichen Redekünsten, auch allen dialektischen Kunststücken abgeneigt. Obgleich es bei ihm da, wo der Gegenstand es forderte, an lebendiger, kräftiger Hebung und vollerem, reicherem Flusse des Gedankens und des Ausdruckes keineswegs fehlte, so schritt doch seine Gedankenentwickelung auf der Kanzel und noch mehr auf dem Katheder vorherrschend in ruhiger,

einfacher, besonnener, den Gegenstand klar und verständig entfaltender Weise vorwärts. Als erstes Gesetz schien ihm das zu gelten, daß, je wichtiger, höher, heiliger sein Gegenstand sey, um so mehr er diesem und nicht dieser ihm zu dienen habe, und daß dieser Dienst wiederum nicht in eigener Ausschmückung, sondern in möglichst gewissenhafter, das eigne Selbst vielmehr verleugnender, lauterer und verständlicher Darreichung des Gegenstandes an den Zuhörer bestehen müsse. Konnte er doch die in ihm lebende Gabe höheren Geistes nicht besser bewähren, als durch die Tiefe, zu welcher er in die christliche, biblische Wahrheit auf allen von ihm behandelten Gebieten eindrang, und durch den Reichthum, den er überall aus dieser Tiefe heraushob, — während dann seine sonstige wissenschaftliche Geistesbegabung vorzugsweise in der feinfühlenden, dialektisch gebildeten und zugleich einfachen objectiven Weise hervortrat, in der er seinen reichen Gegenstand zerlegte, ordnete und wiedergab. An leichter Beweglichkeit steht er hierbei, was namentlich auch das Gebiet neutestamentlicher Theologie betrifft, z. B. einem Ed. Reuß entschieden nach; umgekehrt möchte es sich verhalten, was Tiefe anbelangt. Im Herausfinden von scheinbaren oder vielleicht auch wirklichen Differenzen und Gegensätzen kann und will er sich nicht messen mit sogenannter neuerer Kritik, aber um so reicher und lebendiger weiß er das, was er als Vieles und auch Verschiedenes erkannt hat, zu einer organischen, harmonischen Einheit zusammenzufassen, welche das Zeugniß, daß sie keine gemachte, sondern eine wirkliche sey, in sich selber trägt. Auch was jene Tiefe selbst anbelangt, so übertreffen ihn Andere im Streben und wohl auch in der Fähigkeit, den Inhalt der Schrift in möglichst tiefen und vollen, prägnanten Begriffen und in originaler, möglichst aus ihr selbst entnommener Fassung wiederzugeben, und, womit dieß zusammenhängt, in mystischem, theosophischem Denken und Darstellen überhaupt; dafür vermeidet er aber die Gefahr eines

ungebührlichen Vollpfropfens der Begriffe, hält auseinander, was bei aller Verwandtschaft und Gemeinschaft doch auseinander zu halten ist, und entspricht überall den Anforderungen gewissenhafter Besonnenheit und Klarheit; wie sehr er überdieß hierbei in der That die biblischen Begriffe in ihrer ganzen Fülle und Tiefe wiederzugeben bestrebt war, darüber mag in dieser neutestamentlichen Theologie seine Ausführung gerade solcher Begriffe, welche sonst leicht beschränkt oder entleert werden (wie des Lebens, des Todes, der Gerechtigkeit), und seine ganze Ausführung namentlich des pauliniſchen und johanneischen Lehrbegriffs hinreichend Zeugniß geben; dieses Werk wird gerade nach jenen beiden Seiten hin vorzüglich auch zur Einführung von Anfängern in den gesammten Inhalt neutestamentlicher Wahrheit sich empfehlen, sowie dann der Vorgerückte, selbständig Gewordene an demselben immer wieder neu sich prüfen und orientiren und frische vielseitige Anregung daraus holen mag. Allem Bisherigen zufolge macht das Werk auf glänzende Originalität keinen Anspruch, aber bei aller Bescheidenheit, mit der es, gemäß dem ganzen Charakter seines Verfassers, auftritt, darf der Herausgeber (VIII.) mit vollstem Recht ihm das Zeugniß geben, es werde darin der neutestamentlichen Wissenschaft „etwas Neues und Eigenthümliches zum unverlierbaren Gewinn und Mehrung ihres Fortschrittes dargeboten". Mit vollstem Recht sagt Weizsäcker: „Auch da, wo er sich an das angeschlossen hat, was Andere gefunden haben, hat es eine lebendige Stelle in seinem Gedankenkreise erhalten; — — im Ganzen aber ist des Ursprünglichen überwiegend mehr, und für manche Winke und Ausführungen, welche in den letzten Jahrzehenten auf diesem Gebiete in die Oeffentlichkeit getreten sind, können wir hier die wirkliche Quelle bieten, wie es denn ein Mitarbeiter Schmid's im akademischen Berufe bei seinem Begräbnisse ausgesprochen hat, daß er wohl gesät, wo Andere ernten mögen." Bei all' der gewissenhaften Rücksicht, welche er

den verschiedenartigen, auch den nach seiner Ueberzeugung verkehrten Entwickelungen der fortschreitenden Wissenschaft schenkte, und bei unverdrossenem Streben, seine eigenen Lehrdarstellungen mit Rücksicht namentlich auch auf die Gegner weiter zu bilden, liebte er doch das Getümmel wissenschaftlichen Streites oder weitläufige polemische Gänge nicht. Um so mehr wird in dem vorliegenden Werke die Ruhe, Sicherheit und Gemessenheit wohlthun, mit der er mitten durch die verschiedenen Richtungen seinen Weg nimmt und dabei bündig und einfach, sehr oft nur durch einfache positive Fassung seiner eigenen Sätze ohne alle ausdrückliche polemische Beziehungen, die Gegensätze so zu vermitteln, die entgegenstehenden Ansichten so abzuweisen weiß, daß der mit der Polemik bekannte Leser auf alle Hauptfragen überraschend reiche Antwort erhält und doch der in ihr noch unerfahrene nie von dem einfachen positiven Ziele ab und in Aufgaben, die er noch nicht bewältigen könnte, hineingezogen würde. Man wünschte vielleicht in diesem Werk theils in der Anordnung ganzer Abschnitte, theils in der Behandlung von Einzelnem mehr Beziehung auch auf die neuere Kritik; aber gerade auch in dieser Hinsicht wird ein aufmerksamer Leser reichen Stoff, der äußerlich nicht so hervortritt, in die positive Entwickelung verflochten finden. Insbesondere wird mehrfach, wo jene Kritik unbedingten Gegensatz sieht, wie zwischen Synoptischem und Johanneischem, hier ohne Weiteres nur die Einheit aufgestellt; aber eben da soll, ob dieß mit Recht oder Unrecht geschehe, ganz der unbefangenen Prüfung des Lesers anheimgestellt seyn.

Indem wir aber so die gesammte wissenschaftliche Stellung und Bedeutung Schmid's mit der besondern Beziehung auf sein vorliegendes Werk zu zeichnen versuchten, kommt weiter immer neu wieder in Betracht, wie innig bei ihm solche Wissenschaft mit Leben und Charakter zusammenhing. Die unerschöpfliche Quelle, deren Schätze wissen-

schaftlich zu verarbeiten und darzustellen, die Hauptaufgabe seiner Vorlesungen war, sollte vor Allem ihm selbst auch fortwährend die Quelle persönlichen Christenlebens seyn; der Hauch solchen Lebens gab dann eben auch seiner Wissenschaft und ihren Erzeugnissen besondere Weihe, besondere Kraft. Und zwar trank er aus jener Quelle in all' der Einfalt und Demuth, welche sie selbst von denen fordert, die Wasser des Lebens bei ihr suchen. Alle, die ihm näher standen, bezeugen, wie so ganz, in oft rührender Weise, der Theolog da hinter den einfachen heilsdurstigen Menschen und Christen zurücktrat; ihn selbst konnte man als einen Lieblingsspruch das Wort Jesu anführen hören, worin Er den Vater preist, daß er Solches den Weisen und Klugen verborgen und den Unmündigen geoffenbart habe. Wie ferner sein Beruf für ihn, als Lehrer der praktischen Theologie und Vorsteher des homiletischen und katechetischen Instituts, wissenschaftliche Behandlung auch des Praktischen mit sich brachte, so war er auch zu eigener Ausübung des Praktischen nicht bloß von Amtswegen, als Frühprediger an der tübinger Hauptkirche, berufen, sondern auch vermöge lebendiger innerer Begabung und Neigung in hohem Grade ausgestattet und bereit. Es kam hierzu, daß er auch für äußere Geschäfte, sobald eine ihn hin und wieder hemmende Bedenklichkeit überwunden war, bedeutende praktische Gewandtheit und Feinheit zeigte. So geschah es, daß, ungeachtet der ganze Mann zu nichts weniger als zu eitler Vielgeschäftigkeit geneigt war, doch vermöge der Verhältnisse, in die er treten, der Bedürfnisse, denen er genügen mußte, seine praktische Thätigkeit eine äußerst vielseitige wurde, und zwar eine, in welcher wieder gleich sehr seine geistige, wissenschaftliche Bildung und jener warme, allgemein christliche Sinn sich kundgeben sollte. Die Oberkirchenbehörde seines Landes suchte seine geschätzte und gewichtige Mitwirkung, — namentlich bei Abfassung einer Liturgie 1840, eines Verfassungsentwurfs 1848 (sein Interesse hierfür äu-

ßerte er oft auch im Privatverkehr: neben der Bedeutung des Presbyterialismus für die untere Stufe der Kirchenordnung wies er für die höhere Stufe besonders auch auf den segensreichen Einfluß hin, welchen ein evangelisch verstandener Episkopalismus dem unmittelbaren, lebendigen Wirken geeigneter Persönlichkeiten öffnen könnte); der allgemeine Kirchentag dürfte in seinen Protokollen kaum eine gediegenere, wissenschaftlich und praktisch werthvollere Arbeit enthalten, als sein Referat über Sonntagsfeier von 1850. Wie sein College D. Baur („Blätt. der Erinn. S. 32.) die Klugheit und Umsicht, die reichen Erfahrungen, den sichern Blick, die er bei Leitung des evangelischen Seminars erprobt habe, aufs wärmste rühmt, so machten dieselben Eigenschaften ihn auch zu einem hochgeschätzten Mitgliede des akademischen Senats, durch dessen Wahl ihm zweimal das Rectoramt übertragen wurde. Und zugleich nahm er regen Antheil an jährlichen anspruchslosen, von Andersgesinnten als pietistisch bezeichneten Pastoralconferenzen, hielt schlichte Erbauungsstunden im Hause eines Bürgers, um auch Angehörigen der mittlern und untern Stände noch besondern Dienst am Wort zu widmen, und war thätig sowohl in Unterstützung der Heidenmission, als an Werken christlicher Wohlthätigkeit in den nächsten Kreisen; wie er in akademischen und Seminarangelegenheiten auch für äußere Dinge mit Rath und Fürsorge bereit war, so konnte man ihn dann auch z. B. mit äußern Bedürfnissen einer Wohlthätigkeitsanstalt, mit Verhandlungen über Verkauf von Lebensmitteln und dergl. beschäftigt finden, ohne daß etwas der Art ihm zu niedrig geschienen hätte.

Möge denn der Leser von Schmid's neutestamentlicher Theologie auch von diesem Leben, das der Verfasser in sich trug und in seinem Wirken offenbarte, in diesem seinen Werk noch Früchte finden. Auch bei Schmid's eigener praktischer Thätigkeit, seinen Predigten und ebenso seiner Anleitung zum Predigen und Katechisiren, zeigte sich überall

zugleich sein echt wissenschaftlicher Geist in dem strengen Ernst, womit er statt äußerlicher Fertigkeit und Technik und ebenso statt allem bloßen Gefühlswesen vielmehr die Angemessenheit vor Allem an die objective Wahrheit und sodann an die Vorschriften wahrhafter, gediegener Kunst forderte. So wird es denn sicher umgekehrt auch als Vorzug zu betrachten seyn, wenn in seinen wissenschaftlichen Vorlesungen über Exegese, neutestamentliche Theologie, Moral, früher auch Symbolik, mit der Strenge der Wissenschaft ein praktisch lebendiger und praktisch belebender Ton sich verband; hing dieser doch in der neutestamentlichen Theologie noch besonders eng zusammen mit jenem Streben, das innere Leben des Gegenstandes selbst zu ergreifen und darzustellen, im Gegensatz zu einem dürren, todten Zerlegen desselben. Und ist nicht überdieß eine Grundeigenschaft in Schmid's wissenschaftlichem Charakter, die unverrückbare Besonnenheit und die Bescheidenheit und Selbstverleugnung gegenüber vom Gegenstande des Wissens, überhaupt nur vermöge eines bestimmten sittlichen Charakters und inneren Lebens möglich? Es hatte fürwahr nicht in Mangel an Wissenschaftlichkeit oder in Kraft des Denkens, sondern eben in solchen Eigenschaften des gesammten Charakters bei ihm seinen Grund, wenn er, der stets fortarbeitende Theolog, bis zum Ende seiner Laufbahn über Manches (so auch über manche für die neutestamentliche Theologie wichtige, exegetisch schwierige Stellen, z. B. Röm. 9, 5. vgl. Neutest. Theol. II, 304. 305., u. ähnliche andere) eine bestimmt abgeschlossene Ansicht nicht auszusprechen wagte, wenn er über das Recht der Kritik, z. B. gegenüber der Echtheit von 2 Petri, gerade vollends gegen das Ende seiner Laufbahn sowohl in den Vorlesungen als im Privatverkehr immer mehr eher zweifelhaft als zuversichtlich sich aussprach, wenn er überdieß jeden Anspruch der Wissenschaft auf Ueberwältigung des Wunderbaren in der Schrift, jeden Anspruch derselben auf absolutes Begreifen des Schriftinhalts über-

haupt im voraus unbedingt zurückwies, ja wenn er einmal, bei der Frage, warum das Wesen des heiligen Geistes uns vorzugsweise noch so dunkel erscheine, offen den Gedanken aussprach, daß uns Klarheit über diesen Gegenstand im gegenwärtigen Stadium der göttlichen Offenbarung überhaupt noch versagt seyn werde (I, 226.). Wir dürfen hierin nur denselben einfachen Sinn für Wahrheit erkennen, der ihn andererseits, z. B. bei aller Hochachtung für den gesammten Inhalt der Evangelien, dennoch es aussprechen ließ (I, 22.), daß wir in Absicht auf die einzelnen Bestandtheile derselben der historischen Kritik, sobald sie als echte geübt werde, uns nicht entziehen dürfen.

Dieser gesammte Charakter seiner Wissenschaft und seiner Persönlichkeit war es denn, was seinen Vorlesungen und seiner ganzen Lehrthätigkeit solche Kraft und solchen Nachdruck gab, daß auch Einer, der gegen die Wahrheit noch gleichgültig sich verhielt, dadurch angeregt, und denen, welche schon an abweichende Bahnen gefesselt waren, zum mindesten Achtung abgenöthigt wurde. Irgend Jemanden in Vorlesungen oder auch im persönlichen Verkehr eine Ueberzeugung aufdrängen zu wollen, war seinem ganzen Wesen fremd; gegen Andersdenkende, bei welchen er noch offenen Sinn für die Wahrheit überhaupt voraussetzte, ließ er sich mit großer Milde und Freundlichkeit herab und vertraute da wohl bei manchem „jungen Kritiker" auf dessen eigene innere Weiterbildung; gegenüber von Solchen, welche ihm in Irrwegen schon verrannt zu seyn schienen, lag es nicht in seiner Natur, irgend welchen Zwang zu versuchen, sondern vielmehr sich zurückzuhalten und wohl sein Inneres mit Schmerz zu verschließen, wenn nicht etwa jene selbst seinen Eifer für Wahrheit und Heiligthum zu einem dann desto nachdrücklicheren Ausbruch trieben. Wodurch er aber auf Alle tief wirkte, das war die feste Ueberzeugungstreue und innere Gewißheit, welche in allen seinen Ausführungen hervorleuchtete und noch viel mehr in der gewichtigen Ruhe

seiner ganzen wissenschaftlichen Entwickelungen als in einzelnen kräftigeren polemischen Erklärungen unverkennbar sich aussprach. Diese Kraft seines Wortes hing freilich eng zusammen mit dem unmittelbaren, persönlich lebendigen Vortrage, zumal da er bei demselben nicht ans Geschriebene sich band, sondern seinen Gegenstand jedesmal sichtlich frisch zu erzeugen strebte; aber auch in dem durch einen Andern vermittelten schriftlichen Product seiner Vorträge wird sie gewiß keineswegs ganz sich verleugnen.

Eine eigene schriftstellerische Thätigkeit hat Schmid leider nie entwickelt. Welche gediegene, sorgfältig und gewissenhaft ausgeführte, auch in Hinsicht auf Form und Sprache fein durchgebildete Arbeiten da von ihm zu erwarten gewesen wären, erweisen kleinere von ihm veröffentlichte Proben, nämlich sieben akademische Programme und vier Aufsätze in der tübinger Zeitschrift, deren Mitherausgeber er war (Vorw. S. XII.). Es dürfen unter diesen Abhandlungen hinsichtlich der Feinheit in Auffassung und Darstellung besonders die aus dem Gebiet der Ethik hervorgehoben werden; die über den Römerbrief boten sehr fruchtbare Beiträge zu gründlicherer Einsicht in den Zweck und Charakter desselben; für die neutestamentliche Theologie ist natürlich die letzte, über das Interesse und den Stand dieser Wissenschaft, von besonderer Bedeutung. Unter Freunden Schmid's ist ein Ausspruch verbreitet, den einer der bedeutendsten Theologen der Gegenwart gethan haben soll: ein Blatt aus einem schmid'schen Programm habe für ihn mehr Werth als die weitläufigsten Erzeugnisse Anderer. Die große Sorgfalt, zu welcher er sich bei Veröffentlichungen für verpflichtet erachtete, mochte ihn neben seiner sonstigen vielseitigen Thätigkeit an keine größeren schriftstellerischen Werke kommen lassen; die ihm eigene umsichtige Besonnenheit mochte sie da bis zu scheuen Bedenklichkeiten steigern; später kamen dazu noch hemmende körperliche Beschwerden. Indessen hat er mittelbar, durch Werke von Schülern,

auch in der theologiſchen Litteratur ſeinen Einfluß weithin verbreitet; auch Theologen, deren Richtungen ziemlich auseinander laufen, verehren in ihm den einen Lehrer; ihm, als ihrem Lehrer, haben Dorner ſeine Lehre von der Perſon Chriſti, Oehler ſeine Prolegomena zur altteſtamentlichen Theologie gewidmet, — letzterer mit der ausdrücklichen Anerkenntniß, daß ſeine Vorleſungen über neuteſtamentliche Theologie ihm die Anregung gegeben haben, nach dieſem Vorbild auch die altteſtamentliche zu behandeln.

Schmid's Vorleſung über die bibliſche Theologie des neuen Teſtaments erwies ſich unter ſeinen andern immer als eine ganz beſonders anregende. Er las darüber ſeit Anfang der dreißiger Jahre, und zwar erſt über ſie als ein Ganzes, hierauf über Leben und Lehre Jeſu und über Leben und Lehre der Apoſtel je für ſich, endlich über die Lehre Jeſu und über die Lehre der Apoſtel je allein. Im Sommerhalbjahr 1852 beabſichtigte er, den geſammten Stoff, den er ſo in vielfacher Verarbeitung durchdrungen hatte, wieder zuſammenzufaſſen zu einer Geſchichte der neuteſtamentlichen Offenbarung, als ihn, noch vor Beginn des Semeſters, der Tod abrief. Dadurch, daß jener Stoff der Gegenſtand einer im Laufe ſo vieler Jahre mannichfach wiederholten und immer wieder überarbeiteten und verbeſſerten Vorleſung geweſen iſt, hat derſelbe, wie der Herausgeber bemerkt, eine Reife erhalten, welche dafür, daß der Verfaſſer nicht ſelbſt ſchon ihn für die Veröffentlichung geſtaltet hat, einen Erſatz bieten mag. Wiederholungen, wie ſie der mündliche, frei ſich bewegende Vortrag Schmid's leicht mit ſich brachte, konnte auch die ebenſo vorſichtig als urtheilsvoll zu Werke gehende Redaction nicht ganz beſeitigen; vgl. z. B. in der Lehre Jeſu bei Momenten, welche auf die Lehre vom heiligen Geiſte, Sünde gegen denſelben, Wirkſamkeit deſſelben ſich beziehen, I, 213. 245. 259. 203. 308 ff., im zweiten Theil beſonders Wiederholungen in dem,

was über die allgemeine Stellung der apostolischen Schriftsteller und ihrer Lehrbegriffe gesagt wird. Aber die Redaction durfte sich darauf berufen, daß solchen Mängeln die große Prägnanz des Ausdrucks, welche im Allgemeinen vorherrscht, mehr als ausgleichend gegenüberstehe. Noch mehr hing mit der Weise von Schmid's Vorlesungen einige Ungleichmäßigkeit in mehr oder minder ausführlicher Behandlung einzelner Lehrstücke zusammen, sofern die Unbefangenheit, womit er von vorn herein einer reichen Entfaltung seines Stoffes sich hingab, ihn hin und wieder hinderte, auch späteren Partien dasselbe volle Recht widerfahren zu lassen; man vergleiche in der Lehre Jesu die Eschatologie und die Lehre vom Reiche Gottes überhaupt, bei der Lehre der Apostel den großen Umfang, der den Lehrbegriffen des Jakobus und Petrus, im Verhältniß zu dem kleinen, der den letzten Theil des pauliniſchen und sodann dem johanneischen eingeräumt ist, was indessen hinsichtlich jener beiden der Vernachlässigung, die sie sonst oft leiden müssen, ein passendes Gegengewicht entgegenstellen mag. Auch bei der Erörterung einzelner biblischer Stellen möchte vielleicht der Leser ein noch schärferes Eingehen wünschen, aber bei der weitaus größeren Mehrzahl aller wichtigen Stellen ist die Behandlung so eingehend und gründlich, wie schwerlich in anderen Darstellungen biblischer Lehrbegriffe; ja der Leser wird auch schon bei den exegetischen Ausführungen dieser Schrift bestätigt finden, was der Verfasser den rein exegetischen Vorlesungen des Verfassers bezeugt (XIV.): daß sie nämlich „ein Muster von sorgfältiger und objectiver Analyse waren und sich ganz insbesondere durch die bis ins Einzelnste durchgeführte und doch den großen Ueberblick nie verlierende, lichtvolle Nachbildung der Gliederung des Gedankenganges auszeichneten". Und abgesehen von jeder etwaigen Ungleichmäßigkeit wird, was Vollständigkeit im Ganzen und namentlich auch was Gestaltung des Stoffes betrifft, die Schrift selbst trefflich sich ausweisen als ein gan-

zes, in sich abgeschlossenes, durch und durch harmonisch gebildetes Werk.

Im Nachfolgenden soll noch auf Hauptpuncte in der concreten Ausführung des Werks aufmerksam gemacht werden.

Den geschichtlichen Standpunct, den Schmid nimmt, bezeichnet er selbst, indem er (§. 1.) seine Wissenschaft als „historisch-genetische Darstellung des in den Schriften des neuen Testaments enthaltenen Christenthums" bestimmt und sie so namentlich auch von der biblischen Dogmatik unterschieden wissen will. In der Auffassung der heiligen Schrift bildet, wie er sagt (I, 12.), der dogmatische Begriff derselben nur die eine Seite; „die andere Seite ist, daß die Schrift durch Menschen verfaßt ist, unter bestimmten geschichtlichen Verhältnissen, und daher auch aufzufassen ist ... als Einheit eines Mannichfaltigen in geschichtlicher Entwickelung". Damit wurde im voraus eine Trennung nicht bloß zwischen der Lehre Jesu und der der Apostel, sondern auch zwischen den verschiedenen apostolischen Lehrbegriffen gefordert; sie wurde von Schmid durchgeführt mit gewissenhaftem Streben, jede der so sich ergebenden Partien ganz nach ihrem eigenen specifischen Charakter zu gestalten. Davon, den Stoff derselben im Einzelnen je nur unter die gangbaren dogmatischen Rubriken zu stellen, konnte ohnedieß nicht die Rede seyn (vgl. I, 121.); auch „die Systematik der neutestamentlichen Theologie muß bis in die einzelnsten Eintheilungen aus dem Stoffe selbst kommen, aus der Gliederung, welche demselben in seinem geschichtlichen Charakter inwohnt" (I, 12.). Ueber apologetische und andere Tendenzen bei der Behandlung des Gegenstandes, die wesentlich eine historische seyn soll, bemerkt er (I, 13.): dieselben „mögen ihr Recht an sich haben". Er hat solche auch in seiner Ausführung nicht verhehlt. Daß namentlich auch Rücksicht auf die kirchliche Lehre vielfach bei ihm sich bemerklich macht, wurde bereits angedeutet: so an den ver-

ſchiedenen Orten, wo das Werk Chriſti (vergl. den Abſchluß in der Beziehung aufs dreifache Amt, I, 296 ff.) oder der Weg der Heilsaneignung erörtert wird — ſo innerhalb der Lehre Jeſu beſonders auch in der Zuſammenfaſſung von „Vater, Sohn und Geiſt" (§. 25.). Es iſt gewiß bloß Scheinweſen, wenn ein Schriftſteller auf dem Gebiet neuteſtamentlicher Theologie alle derartigen Beziehungen ſich ſchlechthin will fern gehalten haben; bringt denn dieſelben nicht, abgeſehen von allem Andern, bis zu einem gewiſſen Grade ſchon unſer eben innerhalb der Kirche entſtandener Sprachgebrauch, von dem Keiner ganz ſich löſen kann, nothwendig bei Jedem mit ſich? Und der Leſer wird nun nur darüber zu entſcheiden haben, ob hier ſolchen Tendenzen „auf die rechte Weiſe gedient iſt", nämlich ſo, daß ſie „das hiſtoriſche Verfahren ſelbſt nicht ſchwächten" (ebendaſ.).

Neben die Hinweiſung auf die geſchichtliche Mannichfaltigkeit innerhalb des N. Teſtaments ſtellt Schmid ſogleich mit vollem Gewicht den andern Geſichtspunct: was ſich hier „in Beſonderheiten auseinanderlegt," iſt nicht ein äußerlich neben einander ſtehendes Mannichfaltiges, ſondern die Einheit Eines ſich entfaltenden Lebens. Würde gedrungen auf Beantwortung der Frage, ob er mehr auf die Einheit oder auf die Vielheit den Blick gerichtet, oder noch weiter, ob er mehr in jener oder mehr in dieſer Beziehung einer Einſeitigkeit ſich genähert habe, ſo müßte man wohl — übrigens keineswegs zum Nachtheil der Sache ſelbſt — das Erſte bejahen. Die Härte und Schärfe, welche die Divergenzen einzelner Lehrbegriffe darzubieten ſcheinen, hätten theilweiſe noch mehr beachtet werden können: ſo z. B. im johanneiſchen Evangelium der Schein eines Dualismus (vergl. indeſſen die Erörterung von Joh. 8, 44. bei §. 28.), oder der Anſchein, als ob nach demſelben der Keim des neuen Lebens und der Gotteskindſchaft ſchon vor der Wiedergeburt, etwa prädeſtinatianiſch, geſetzt wäre (vergl. Stellen wie Joh. 11, 54. 10, 16. 18, 37. 6, 44. — zu §. 36.

37.), — ſo z. B. bei Jakobus der Mangel, der eben darin ſchon liegt, wenn (neuteſt. Theol. II, 108.) der Glaube überhaupt, im Unterſchied von der pauliniſchen Auffaſſung, als an ſich noch todt betrachtet wird; Gegner von der negativen Richtung werden keinen Augenblick Anſtand nehmen, dem Werk den Vorwurf zu machen, daß in ihm das, was ſie geſchichtliches, und vollends das, was ſie kritiſches Intereſſe nennen, durch das apologetiſch-dogmatiſche Intereſſe tief beeinträchtigt worden ſey. Das Werk ſelbſt aber wird ſein Hauptverdienſt eben in der ſchönen, lebensvollen Einheit und Harmonie haben, in welcher es das als Vieles und Mannichfaltiges Erkannte organiſch verknüpft hat; das iſt in Wahrheit ſein Grundſtreben, das ſein weſentlicher Charakter, das ſeine Hauptleiſtung, ſowohl was das Ganze, als was den beſondern Inhalt der einzelnen Beſtandtheile, ſowohl was die Auffaſſung der Heilsgeſchichte, als was die Auffaſſung und Geſtaltung der Lehrbegriffe anbelangt.

Solche organiſche hiſtoriſche Entwickelung der neuteſtamentlichen Offenbarungsgeſchichte und Lehre führte denn unſern Verfaſſer auch außerhalb dieſen Kreis ſelbſt hinaus auf den Zuſammenhang deſſelben mit der altteſtamentlichen Oekonomie. Er zieht dieſen Zuſammenhang bei den verſchiedenen Abſchnitten namentlich des erſten Theiles mit glücklichem Erfolge bei, um den neuteſtamentlichen Gegenſtand durch die Stellung, welche derſelbe in der Geſammtentwickelung der Offenbarung einnimmt, zu beleuchten und zu rechtfertigen; man beachte in dieſer Hinſicht das Licht, welches ſo z. B. auf Charakter, Ausſprüche und Wirkſamkeit des Täufers Johannes oder auf den nun erſt recht ſich aufſchließenden Inhalt von Jeſu Ausſprüchen über ſeine eigene Perſon und ſein Werk fällt. Dabei herrſcht durchaus der Geſichtspunct des innern Fortſchritts, der mit dem neuen Bund geſchieht, während zugleich, wo es nöthig iſt, auch einer falſchen Herabſetzung des altteſtamentlichen Standpunctes entgegengetreten wird. Es werden ſo auch für die

Auffassung altteſtamentlicher Lehren ſelbſt werthvolle, kurze Winke gegeben — namentlich, neben der Lehre vom Meſſias, z. B. über die von Gott dem Vater (§. 21.). — Bei weitem weniger iſt Rückſicht genommen auf das Verhältniß zu ſolchen geſchichtlichen Erſcheinungen, Richtungen und Lehrbildungen, welche nicht in die innere Geſchichte der Offenbarung ſelbſt hereinfallen, — auf den Stand des Judenthums in der neuteſtamentlichen Zeit, auf den Einfluß heidniſcher Elemente, auf den Alexandrinismus. Eine auch in dieſer Beziehung vollſtändige hiſtoriſche Darſtellung kann und will unſere Schrift nicht geben; ſie nähert ſich in keiner Weiſe dem, was in dieſer Hinſicht das früher von Thierſch in der gegenwärtigen Zeitſchrift beſprochene Werk Lutterbeck's darbietet. Daß übrigens da, wo eine ſolche Bezugnahme durch die Geſtalt einer neuteſtamentlichen Lehre entſchieden gefordert iſt, dieſes Erforderniß doch keineswegs unbeachtet bleibt, mag man z. B. aus den bündigen Beſtimmungen über das Verhältniß des johanneiſchen Logos zum philon'ſchen erſehen (§. 92.).

Die kritiſchen Fragen, welche Gegenſtand neuteſtamentlicher Einleitungswiſſenſchaft ſind, werden bei den einzelnen Lehrbegriffen, und zwar am meiſten bei denen der apoſtoliſchen Briefe, jedesmal im Eingang, wo von den Quellen derſelben die Rede iſt, erwähnt. Diejenige neuteſtamentliche Schrift, gegen deren Echtheit auch Schmid noch am meiſten die kritiſchen Zweifel für berechtigt erachtete, wurde ſchon oben angeführt, nämlich 2 Petri (vergl. II, 61. 151. 213.): immerhin aber, ſagt er, überzeuge man ſich leicht von der Reinheit und Trefflichkeit des auch in dieſem Briefe vorliegenden Lehrinhaltes. Der Verfaſſer des Hebräerbriefes war ihm entſchieden nicht Paulus. Von der Apokalypſe ſagt er (II, 359. 360.), die Lehrdarſtellung müſſe, anſtatt die Authentie derſelben ſchon vorauszuſetzen, vielmehr den Streit darüber erſt zur Entſcheidung bringen helfen; was dann aber er ſelbſt hierfür beibringt, iſt ganz im Sinne einer

Entscheidung für die Authentie. Die Echtheit der andern neutestamentlichen Schriften stand ihm fest. Im Einzelnen werden über die Fragen innerer und äußerer Kritik oft recht inhaltsreiche Andeutungen gegeben, doch ohne daß diese auf eine eingehende Lösung derselben Anspruch machen würden; die selbständige, wirklich große Bedeutung, welche unsere Schrift für die Lösung der kritischen Fragen und zwar besonders mit Rücksicht auf den gegenwärtigen Charakter der Kritik anzusprechen hat, liegt nicht in diesen Bemerkungen, sondern vielmehr eben in dem Streben, das von dieser aus innern Gründen Angefochtene und Zerrissene thatsächlich als innerlich fest und als lebendige Einheit hinzustellen und zugleich diesen Lehrbegriffen ihre wirkliche organische Stellung gerade in der Zeit, aus welcher sie stammen sollten, geschichtlich nachzuweisen (vgl. hierüber Schmid selbst, Th. 1. S. 6 ff.).

Den Unterschied zwischen beiden Haupttheilen, zwischen Leben und Lehre Jesu und Leben und Lehre der Apostel, oder zwischen messianischem und apostolischem Zeitalter, bestimmen am besten die §§. 2. und 53.: die zweite Sphäre bilde gegenüber der ersten, wo das Leben aus Gott noch in Jesu zusammengeschlossen sey und nur von ihm ausströme, die zweite Stufe einer nur der Extension nach progressiven, hinsichtlich der Intension aber umgekehrt sich verhaltenden Entwickelung; bei Jesus Alles in der vollsten Centripetalkraft zusammengeschaut, nicht Scheidung, keine Begriffe, kein Vernünfteln, sondern massenhafte Darstellung, Vielseitigkeit der Ausdrücke, Alles concret, Alles intuitiv, — bei den Aposteln mehr begrifflich-discursives Lehren, daher auch die individuelle Verschiedenheit — und überdieß die Verschiedenheit des Zwecks, der Menschen und der Umstände. Leben und Lehre werden, indem sie innerhalb beider Theile auseinandergehalten werden, zugleich in der innigsten Wechselbeziehung begriffen: „das Wort ist hier durchaus Erläuterung einer Thatsache, der Thatsache, daß das Reich Gottes herbeigekommen, der Erlöser erschienen

sey ꝛc. ... Das eigentlich das Christenthum Constituirende ist eine der Verkündigung zu Grunde liegende Thatsache, thatsächlich erschienenes Leben ... Die Lehre ist nichts Anderes als die Thatsache, wie sie in das Bewußtseyn getreten ist. Die Lehre Jesu ist deßwegen Darlegung seines Selbstbewußtseyns und ebenso die apostolische Lehre Darlegung des Bewußtseyns von dem sich stufenweise in der Gemeinschaft entwickelnden Leben" (I, 16. 17.). In beiden Theilen fällt das weitaus überwiegende Gewicht auf die Ausführung der Lehre; über Art und Umfang der Behandlung des Geschichtlichen erklärt sich Schmid selbst (I, 20.) dahin: „Es handelt sich um die Betrachtung der Thatsachen, sofern sie Manifestationen dieses eigenthümlichen Lebens sind ... Wir werden keine Biographie Jesu geben, sondern in dem Mannichfaltigen seiner Geschichte die Einheit des göttlichen Lebens in ihm suchen, also zunächst die Thatsachen hervorheben, in welchen sich dieses offenbart. ... Ebenso in der apostolischen Periode handelt es sich ... um Darstellung derjenigen Thatsachen, welche geeignet sind, das Wesen des neuen Lebens aus dem Geiste ins Licht zu stellen. ... So kann — das geschichtliche Element, eben weil es sich dabei nur um die Charakterzüge handelt, kürzer dargestellt werden."

Beim Leben Jesu wird aufs Einzelne am meisten eingegangen in der „Vorgeschichte" und in „Vorbereitung und Uebergang zur öffentlichen Wirksamkeit". Ueberall herrscht hierbei das Streben nach vollständigem Festhalten des Stoffes als eines wirklich geschichtlichen, und zwar geschieht dafür gleich hier am meisten durch Nachweisung davon, daß derselbe in seinem innern Zusammenhang, sowie in seinem weitern Verhältniß zur Offenbarungsgeschichte an sich selbst das deutliche Gepräge der Wahrheit trage; beispielshalber mag hier namentlich auf die Behandlung der Versuchungsgeschichte (§. 11.) als eines besonders schwierigen Gegenstandes aufmerksam gemacht werden: einerseits auf die Gewissenhaftigkeit, womit die Frage, ob die Be-

gebenheit eine äußerliche oder eine innerliche gewesen sey, ganz offen gelassen, — andererseits auf das feste und sichere Urtheil, womit jede Auffassung, die „einen Streit der Gedanken im wachenden Jesu" implicirt, abgewiesen, auf die Klarheit, womit das Haltlose jedes mythischen Erklärungsversuches beleuchtet, endlich auf die Nüchternheit, womit als Motiv für gewisse Aushülfsversuche „eben die Scheu vor dem Satan" bezeichnet wird. — Der „Verlauf des öffentlichen Lebens Jesu" (Plan, — Aeußeres der Wirksamkeit, — Lehren, — Handeln, — Wunder) erhält seinen festen Ausgangspunct, Mittelpunct und Zielpunct in der Person Jesu selbst, als deren Selbstoffenbarung all' sein Thun und Lehren aufgefaßt wird, — mit steter Beziehung auf die beiden Seiten seines gottmenschlichen Wesens und Wirkens, vermöge deren einerseits auch die Wunderthätigkeit mit ihrem überall sittlichen Charakter und Ziel bei ihm etwas Natürliches war (§. 17.), andererseits seine gesammte Wirksamkeit in Wort und That eine den irdischen Umständen angemessene, zeitlich sich entwickelnde und stufenweise fortschreitende wurde (§. 15—17.). Köstlich und vielleicht einzig in ihrer Art ist die Charakteristik, welche §. 16. enthält; es spricht sich darin nicht bloß des Verfassers große Feinheit in Auffassung und Darstellung, sondern auch die unverkennbare Feinheit und Wärme des eigenen inneren Gefühles und Lebens aus. — Beim „Ende des Lebens Jesu" wird zur Erklärung der in Gethsemane und am Kreuze erlittenen Qual mit Bestimmtheit auf das Hauptmoment hingewiesen, das von neueren Theologen so oft vernachlässigt oder geradezu preisgegeben worden ist und durch das doch auch apostolische Lehren ganz klar und wesentlich bedingt sind, — nämlich darauf, daß der Tod „für ihn als den Sündlosen etwas Unnatürliches war" (I, 114.; — man vergl. hierzu die gründliche Ausführung über Zusammenhang von Sünde und Tod und über die Bedeutung von Jesu Tod als einem Tragen des Fluchs nach der Lehre des Paulus, II, 251 ff.

312 ff.). Als einfach geschichtlich wird (I, 119.) auch die Himmelfahrt festgehalten, freilich nur mit sehr kurzer Abfertigung der Bedenken wegen des Schweigens von Matthäus und Johannes über dieses Ereigniß, — indem dasselbe „doch aus der Auferstehung von selbst sich ergeben und kein neues apologetisches Moment mehr geboten habe". Wäre nicht dieser Erwiederung, die man so oft hört, die auch gewiß ihr Recht hat, die aber doch nie völlige Befriedigung geben wird, etwa das Weitere beizufügen, daß eben die Himmelfahrt auch in ihrem Verhältniß zur Gegenwart für die Apostel keine so tief einschneidende Bedeutung wie für die spätere Christenheit hatte, — daß sie vielmehr lebten in der Gewißheit fortwährender realer Gegenwart Christi (vergl. besonders die johanneischen Abschiedsreden), sowie im steten Blick auf seine nahe Wiederkunft?

Bei der Darstellung der Lehre Jesu kommt auch dann, wenn man, wie Schmid, zwischen den Synoptikern und Johannes nur durchgreifende Unterschiede, keineswegs einen irgend unversöhnlichen Gegensatz annimmt und, wie er, auch die johanneischen Reden in allem Wesentlichen (nur etwa „ein gewisses Colorit" ausgenommen, I, 27.) als echt ansieht, noch sehr die Vorfrage in Betracht, ob nicht doch, namentlich mit Rücksicht auf neuere Kritik, eine zunächst getrennte Behandlung der beiderseitigen Lehren gerathen wäre. Es würde sich dann um die Nachweisung handeln, daß die synoptischen Elemente (diese verhältnißmäßig mehr „peripherischen" Reden, — I, 23.) schon an und für sich, sobald sie nur aus tiefer und in ihrem vollständigen, sich ergänzenden Zusammenhang gefaßt werden, mit innerer Nothwendigkeit auf das höhere Bild von Jesu Person und Lehre, wie es bei Johannes vorantritt, hinführen, und daß insbesondere solche einzelne synoptische Stellen, welche tiefer als andere in Jesu Wesen, in die Nothwendigkeit einer Lebensgemeinschaft mit ihm oder ins Wesen des Heilsweges überhaupt hineinblicken lassen (vergl. Matth. 11, 27 ff.

28, 18 ff. 18, 20. 5, 6. 19, 25. 26.), nicht etwa als vereinzelte Eindringlinge fremdartigen Charakters, ſondern vielmehr als Höhepuncte daſtehen, auf welche hin dort eben auch das Andere weiter treibt und von welchen aus auch erſt Grund und Princip des Andern wahrhaft gewonnen wird. Andererſeits wäre bei Johannes zu zeigen, wie die Reden ſeines Jeſu von ihrer vermeintlich ſpeculativen und überaus idealiſtiſchen Höhe überall ſich herablaſſen auf den concreten, einfach praktiſchen Boden der Synoptiker, indem der Weſensgleichheit des ewigen Wortes mit Gott, zu welcher Johannes emporſchaut, in Jeſu eignen Reden (noch viel ſtärker als bei den Synoptikern) der tief ergebene Sohnesgehorſam des Menſchgewordenen zur Seite tritt, und ähnlich die tiefſten myſtiſch (nicht ſpeculativ) lautenden Ausſprüche über das Leben, das bei ihm ſey, immer wieder übergehen in den Ausdruck der einfachſten ſittlichen Gebote. Es wären demgemäß zunächſt zwei Bilder zu geſtalten, aber ſo, daß jedes derſelben ſeine innere Einheit mit dem andern und ſein Bedürfniß, erſt durch dieſes ergänzt zu werden, durch ſeinen eigenen geſammten Charakter bezeugen würde. Indeſſen überwogen für Schmid die Vorzüge der andern Methode, welche die beiderſeitigen Elemente unmittelbar in Ein Bild geſtaltet und ihre Zuſammengehörigkeit eben hierdurch, daß ſich dieſelben wirklich auch ſo unmittelbar ſchon in einander fügen laſſen, noch ſtärker zu beweiſen ſucht, freilich auf die Gefahr hin, daß nun ein flüchtiger oder befangener Beurtheiler den ſtarken Gebrauch, der von jenen vereinzelten ſynoptiſchen Stellen gemacht wird, für unberechtigt erklären möchte; hinſichtlich der vorhin erwähnten Seite der johanneiſchen Lehre iſt ohnedieß nicht diejenige Rückſicht, welche die neuere Kritik in dieſer Hinſicht gerade gegenwärtig anſprechen mag, genommen worden; überall aber wird das Synoptiſche und das Johanneiſche in ſeiner Beſonderung verglichen und auch auf die Unterſchiede unter den Synoptikern ſelbſt (vergl. z. B. I, 316 ff.) hingewieſen.

Es läßt sich erwarten, daß bei einer solchen Darstellung der Lehre Jesu die festen, organisch zusammenhängenden Momente und Gesichtspuncte, welche Johannes bietet, auf die Ausführung und vor Allem auf die Gliederung im Großen den überwiegenden Einfluß ausübten. Insbesondere kam so der Begriff des Reiches Gottes (vgl. darüber I, 123.) erst an den Schluß zu stehen, während bei vorherrschendem Anschluß an die Synoptiker unstreitig von vornherein aus ihm heraus hätte müssen entwickelt werden. Jetzt wird ein um so mehr dem innern Fortschritt der Sache selbst entsprechender Gang eingeschlagen: von der „Verklärung des Vaters im Sohne" (Vater — Sohn — Geist, wobei freilich beim ersten Begriff schon Manches anticipirt werden mußte) — durch die Lehre von der „Erlösung der Menschen" (Object derselben, mit der Lehre vom Menschen, der Sünde und dem gesammten Reich der Finsterniß, — Subject derselben, mit vollständigem Eingehen auf des Erlösers Zustände, Thätigkeit und Leiden, sowie Verhältniß zur gesammten Heilsökonomie, — und Wirkung der erlösenden Kraft oder Heilsordnung) — zur Lehre vom Reiche Gottes (mit der Eschatologie) als „dem Resultate des Ganzen jener beiden Acte".

Besonders lichtvoll werden im ersten Haupttheile die Aussprüche über den „Menschensohn" erklärt, sodann, in festem begrifflichen Fortschritt, die Bestimmungen über den „Sohn Gottes" entfaltet. Sehr interessant sind die Erörterungen über das Wesen des Geistes; auf die offene Erklärung, zu welcher der Verfasser hierbei kommt, wurde bereits hingedeutet. Das ganze Lehrstück schließt sich selber erst ab „in der Zusammenfassung von Vater, Sohn und Geist", und es erhalten namentlich die Worte Matth. 28, 19. lebendige Begründung und innere Rechtfertigung als wirklicher Ausspruch Jesu (§. 25.).

Der zweite Haupttheil zeigt uns, welch' reiche, tiefe, in sich zusammenhängende Elemente auch für diese Lehren

die oft ſo flach aufgefaßten Ausſprüche der Synoptiker darbieten. Man beachte, welches Gewicht, welche umfaſſende Bedeutung nur z. B. in den Einſetzungsworten des Abendmahls nachgewieſen wird (I, 282 ff.); auch von den Synoptikern ſoll gelten, was §. 31. aufſtellt: Jeſus rede „von der Erlöſung nie als von etwas, das außer ihm läge, ſondern als von etwas, das eben die Selbſtbethätigung ſeiner Perſon iſt und mit ihr und ihren Zuſtänden und Thätigkeiten in untrennbarer Beziehung ſteht"; was Nothwendigkeit und Weſen von Wiedergeburt und göttlichen Gnadenwirkungen anbelangt, ſo wird überhaupt auch von ihnen behauptet, was I, 311. zunächſt in beſtimmterer Beziehung geſagt wird: wir finden bei ihnen keine ganz mit den johanneiſchen identiſchen Ausſprüche, aber doch ſehr verwandte, darauf hindeutende. Hinſichtlich der johanneiſchen Lehrreden ſelbſt mag unter Anderem die Behandlung von 3, 14. 15. und 17, 19. (I, 285 ff. a)) als Beiſpiel dafür dienen, wie Schmid den Lehrgehalt der verſchiedenen Stellen einerſeits nur erſt unbefangen aus dieſen ſelbſt heraus zu entwickeln, andererſeits doch zugleich durch reiche Beiziehung neuteſtamentlicher und auch altteſtamentlicher Erklärungen zu beleuchten bedacht iſt. Wie er die johanneiſchen Reden auch da, wo ſie hinter ſonſtiger bibliſcher und vollends kirchlicher Lehrentwickelung zurückbleiben, doch in ihrer Eigenthümlichkeit anerkennt, mögen z. B. die Bemerkungen über das Zurücktreten von Sündenvergebung und Rechtfertigung (I, 317.) zeigen.

Vielſeitig, wiewohl nunmehr gedrängter und kürzer, zerlegt der letzte Theil den gewiß über allen Anſchein ſchwierigen Begriff des Reiches Gottes in ſeine Momente: wie dieſes zukünftig iſt und doch ſchon gegenwärtig, wie es ewiges Seyn und doch zeitliche Entwickelung hat, wie es ſeinem Weſen nach inneres Leben iſt und doch in äußern For-

a) S. 287. Z. 7. iſt ſtatt „apoſtoliſcher" zu leſen „apoſtoliſche".

men sich entfaltet, wie es in der Menschheit seinen Ort hat und doch über alle Welt sich ausdehnt, ferner wie der ganze Begriff der Kirche darunter fällt und wie dieser wiederum so reichen Gehalt, die objectiven Gnadenmittel einerseits und andererseits das organisch gestaltete Gemeinleben, in sich befaßt. Mancherlei ist freilich noch nicht ganz erledigt, — so besonders in der sich zum Schluß anreihenden Eschatologie, — so auch schon Manches in der (theilweise, wie bei der Erörterung des Abendmahls, sehr eingehenden) Lehre von der Kirche. So ist z. B. (I, 345.) hinsichtlich des Zusammenlebens der Kinder Gottes und der Kinder des Argen nicht genügend nachgewiesen, ob und inwiefern wirklich dann auch diese als in der Kirche selbst stehend bezeichnet werden dürfen (ob der „Acker" nur = Welt, oder, in irgend welchem Sinn, = Kirche). Auch noch umfassendere andere Fragen mögen sich erheben: ob wirklich das Himmelreich an sich unmittelbar als „eine Gemeinschaft von Menschen" oder als Kirche definirt werden kann (I, 324. 329. 335.), da es doch eingetreten ist, ehe noch die Kirche besteht (vgl. Lukas 17, 21.)? ob es nicht als Reich der Himmel, als von oben stammender Organismus geistlicher, göttlicher Kräfte, der dann freilich auch äußere Formen um sich legt, seinem strengen Begriffe nach, trotz aller „Identität der Merkmale" (335.), doch noch zu unterscheiden ist von der Gemeinschaft, welche dann durch dasselbe auf Erden, unter Menschen, sich bildet? ob es nicht vielmehr mit dem himmlischen Kleinod selbst, mit der Perle oder dem Schatze, zusammenfällt, als mit der Gemeinschaft und deren irdischer Existenz und Formen, innerhalb deren freilich allein der Besitz jenes Schatzes möglich ist? — Solche und ähnliche Fragen mag unsere Schrift auch bei andern Lehrstücken nicht bloß offen lassen, sondern selber frisch anregen; sie wird aber eben auch hierdurch das Ihrige beitragen können zu schärferem, tieferem Eindringen der Wissenschaft, namentlich gerade auf solchen Gebieten, welche man sonst leicht unter

gewissen hergebrachten Begriffsformeln für erschöpft und erledigt ansieht.

Das „Leben der Apostel", bei welchem der „Anfang und Charakter des neuen Lebens" (mit eingehender Erörterung der Geistesausgießung), — die „Entwickelung der apostolischen Gemeinschaft" — und drittens die „äußere Bethätigung der apostolischen Gemeinde" in den Kämpfen mit der Welt und in den Verfassungsformen unterschieden wird, finden wir auf den Raum von 60 Seiten zusammengedrängt. Es ist bei dieser Kürze namentlich zu bedauern, daß der überhaupt am kürzesten gehaltene dritte Theil auf die feindseligen Einflüsse heidnischen und jüdischen Geistes, welche in den apostolischen Briefen uns begegnen, nicht noch genauer (bei §. 50.) sich einläßt, besonders auch in Beziehung auf die Pastoralbriefe. Dagegen entfaltet sich uns die innere Entwickelung der apostolischen Gemeinschaft bis zu dem Zeitpunct, mit welchem die Apostelgeschichte schließt (über das Weitere nur kurz II, 61.), in einem klaren und reichen, nicht in Polemik abschweifenden und doch die Hauptfragen überall beachtenden, den gottmenschlichen Gang der Geschichte verfolgenden und doch von jedem kühnen Ideenspiel vollkommen sich fern haltenden Bilde: erst das ursprüngliche Wachsen des Baumes, wie er noch an den äußerlichen Mittelpunct, Jerusalem, gebunden ist, aber schon hier die „innere Intensität der seinem Samen einwohnenden Kraft" offenbart (S. 31.), das Verhältniß zu den jüdischen Parteien, die Bedeutung von Stephanus' Auftreten und Tod, die Anbahnung der Heidenmission in der Berufung des Petrus zu Cornelius, — dann die gesammte Wirksamkeit und Bedeutung des Paulus und die Opposition der Judaisten gegen ihn. Man könnte hinsichtlich des zuletzt erwähnten Gegensatzes eine genügende Nachweisung der Stellung vermissen, welche dabei die Zwölfe und mit ihnen der Kern der altapostolischen Kirche einnahmen; aber es treten hierfür als reiche Ergänzung die

sorgfältigen Erörterungen ein, welche nachher bei Darstellung der einzelnen Lehrbegriffe über das Verhältniß derselben zu den allgemeinen Richtungen des apostolischen Zeitalters gegeben werden (vergl. besonders die ganze Ausführung über die Lehre des Jakobus).

Der getrennten Entwickelung der Lehrbegriffe als verschiedener wird eine Nachweisung derjenigen Einheit vorangeschickt, welche in den Grundlehren vom Heil zwischen ihnen allen stattfinde (§. 53.); was hier in kurzer Zusammenfassung aufgestellt ist, erhält in all' dem Nachfolgenden seine weitere Begründung; man könnte auch noch mittelbare Beweise für solche Einheit der apostolischen und der herrschenden urchristlichen Lehre überhaupt im Gegensatze zu ebionitischen Abweichungen beifügen, — wie das völlige Fehlen alles Widerspruches gegen Paulus' höchste Aussprüche über Christi Person und Werk, ja die Geltung der Anbetung Christi als einer sich von selbst verstehenden.

Bei der Bestimmung des Unterschiedes (§. 54. 55.) wird den Eintheilungsgründen, wie sie z. B. von de Wette und v. Cölln versucht wurden, treffend entgegengetreten, wie wir kurz sagen können, von dem Einen Grundsatz aus, daß es hierfür eines Herbeiziehens fremder, judaistischer oder helleniſtischer, Richtungen nicht bedarf, sondern daß der Eintheilungsgrund aus der selbständigen innern Entwickelung der apostolischen Lehren als eines Gliedes in der allgemeinen Entwickelung der Offenbarungslehre stammen soll; damit werden die Unterschiede eben auch schon wieder in der wesentlichen Einheit erhalten. Die Grunddifferenz bildet die Auffassung vom Verhältniß des neuen zum alten Bund, sofern dieses bei Jakobus und Petrus mehr als das der Einheit, bei Paulus und Johannes mehr als das des Unterschiedes angeschaut wird. Wiederum unterscheiden sich Jakobus und Petrus unter einander, sofern jener das alte Testament wesentlich als Gesetz und das Christenthum als die das Gesetz erfüllende That faßt, dieser aber im Chri-

stenthum die Erfüllung der alttestamentlichen Verheißungen und die geschichtliche Erscheinung Christi selbst als den Mittelpunct der Erfüllung voranstellt, — und ferner Paulus und Johannes, sofern jener erst vom bestimmten Gegensatz gegen das alttestamentliche Gesetz aus, dialektisch, in anthropologischer Entwickelung zur Heilslehre fortschreitet, dieser dagegen die Anerkenung jenes Unterschiedes vom alten Bunde bereits als einen Gegenstand seines „ruhigen Besitzes und Anschauens" hat und nun, wozu auch seine Individualität ihn zu drängen scheint, die Lehre von der Person Christi, in intuitiver Darstellung, zum Ausgangspunct und zur Hauptsache machen kann. Die vier verschiedenen Lehrbegriffe werden so in der hier gegebenen Reihenfolge ausgeführt, wobei an den des Jakobus die vergleichende Beiziehung des Judasbriefes, an den petrinischen die von 2 Petri, an den paulinischen die des Hebräerbriefes sich anschließt. — Es werden freilich gegen diese Anordnung, auch wenn man den Eintheilungsgründen vollkommen Recht gibt, Bedenken sich erheben. Petrus und ohne Zweifel auch Jakobus (vergl. II, 132.) schrieben erst nach Paulus. Sind nicht auch ihre hier vorliegenden Lehren, die Sätze des Petrus vom christlichen Priesterthum und vom Heilsweg im Ganzen und bei Jakobus sowohl seine Worte vom vollkommenen Gesetz der Freiheit, als seine Aussprüche über Glauben und Werke, durch das Vorangehen des Paulinismus geschichtlich bedingt? sollten sie also nicht ihre Stelle erst hinter diesem erhalten, zumal da auch, ihm gegenüber, der Petribrief hinsichtlich dogmatischer Originalität entschieden zurücksteht? (Vergl. Neander, — auch bei Schmid II, 88., ferner Ed. Reuß.) Im Interesse rein geschichtlicher Darstellung wäre dieses Verfahren wohl vorzuziehen; dagegen erreichte Schmid's Anordnung die Vortheile eines durchsichtigen begrifflichen Schematismus, in welchem Einheit und Unterschied der Momente eine klare, in sich abgeschlossene Ausführung finden. — Ferner kann

man fragen, ob der Inhalt eines einzigen, verhältnißmäßig kurzen Briefes, der selbst durchaus weder dogmatische Abhandlung noch irgend eine vollständige systematische Entwickelung darbieten will (wie bei Jakobus und Petrus), überhaupt hinreicht, um daraus einen Lehrbegriff abzuleiten, ob also z. B. in der wirklichen Gesammtlehre des Jakobus die Christologie, etwa im Zusammenhange mit der Eschatologie, unvergleichlich stärker als in jenem einzelnen Briefe kann hervorgetreten seyn. Man kann derartige Fragen nicht dringend genug wiederholen gegenüber der Gefahr, gerade zum Behuf vermeintlich geschichtlicher und kritischer Untersuchung solche neutestamentliche Schriften in einer Weise zu benutzen, welche aller echt geschichtlichen und kritischen Auffassung zuwider ist. Bei Schmid aber ist die Vorsicht und Besonnenheit nirgends zu verkennen, mit welcher er in dieser Hinsicht zu Werke geht. Freilich lag es dann auch schon mit in jenem Charakter des Jakobusbriefes, daß Schmid seinen Lehrbegriff nicht ganz so organisch zu entwickeln vermochte, sofern er sich veranlaßt sah, die „Grundbegriffe" und die „besonderen Lehren" (§. 57. 58.) neben einander zu stellen, ohne diese so, wie es ihm sonst gelang, aus jenen abzuleiten.

Auf die verhältnißmäßig besonders große Reichhaltigkeit der Abschnitte über Jakobus und Petrus wurde bereits aufmerksam gemacht.

Bei der Lehre des Jakobus werden wir gleich durch die „Grundbegriffe" in den Mittelpunct ihres eigenthümlichen Charakters geführt; es kommt hier zur Sprache seine Auffassung des subjectiven Christenthums, näher des Glaubens in seinem Verhältniß zur Rechtfertigung (über den wirklichen Unterschied von der pauliniſchen Lehre vgl. S. 108.), und seine Auffassung des objectiven Christenthums als des Gesetzes der Freiheit, woran der vorzugsweise von der praktischen Seite aufgefaßte Gottesbegriff und der Inhalt der Motive, welche Jakobus zu seinen Paränesen nahm,

sich schließt. Die „besonderen Lehren" stellen dann die Auffassung von der Entwickelung des christlichen Lebens im Ganzen, nach seinem Ursprung und seiner sittlichen Erweisung, dar.

Dem Charakter des Petrus und seiner Lehre wird es, so weit wir denselben irgend kennen, ganz entsprechen, daß Schmid bei diesem Lehrbegriff die Lehre von Christus selbst, dem verheißenen und irdisch erschienenen Urheber des Heiles, voranstellte; vorsichtig ist der Gebrauch, den er in Betreff des Wesens und der Präexistenz Christi von der Stelle 1, 11. macht (S. 162 ff.); einzig richtig wird der Weg seyn, den er zur Erklärung der schwierigen Worte von der „Höllenfahrt" einschlägt, nämlich lediglich mittelst Beiziehung anderer biblischer Aussprüche und Ideen (S. 170 ff. a)). Der Unterschied des petrinischen Lehrbegriffs von dem des Jakobusbriefes (S. 206.) tritt von selbst hervor, ebensosehr aber auch, daß die Eigenthümlichkeiten, welche für ihn auch gegenüber vom paulinischen nachgewiesen werden (S. 207. 209.), mehr nur negativer Natur sind: eine viel weniger entwickelte und auf die Principien zurückgehende Auffassung der Sünde und des Heiles. Indessen bietet nach dieser Seite in dem selbst, was Schmid einzeln ausgeführt hat, auch noch Positiveres sich dar: die eigenthümliche Verbindung eines vorherrschend praktischen Charakters mit fortwährendem Zurückgreifen auf den tiefen, wenn gleich noch weniger entwickelten Glaubensgrund, — von dem Grunde der Versöhnung aus sogleich ein überwiegendes Fortstreben zur sittlichen Reinigung, — neben voller, lebendiger Würdigung des Todes Christi die ganz besonders hervorgehobene unmittelbare Bedeutung der Auferstehung, — neben dem auf dem vollbrachten Heilswerk ruhenden Glauben die dem ganzen Brief eigene, vorwiegende Richtung aufs künftige Heil in der Hoffnung.

---

a) S. 171. Z. 8. ist statt „Apostelgesch." zu lesen „Apokal."

Eine großartig sich entfaltende und doch zugleich höchst einfache Gliederung erschließt sich uns beim paulinischen Lehrbegriff durch das Ausgehen vom vollen Begriffe der δικαιοσύνη θεοῦ, deren Offenbarung das Christenthum ist (§. 73.). Möglichst voll wird (§. 74.), mit Beziehung auf die Sprache des alten Testaments und auf die Lehre Jesu, der Grundbegriff der δικαιοσύνη bestimmt: sie befasse die rechte Beschaffenheit des Menschen in seinem sittlichen Verhältniß zu Gott vor Gott selbst, welche durch den νόμος normirt sey in der Art, daß die δικαιοσύνη theils eine vollkommene Gesetzeserfüllung, theils deren thätige Anerkennung von Seiten Gottes in sich begreife, — und in jener rechten Beschaffenheit sey die ζωή, das ζῆν, mit eingeschlossen a). Dieser allgemeine Begriff modificirt sich aber, vermöge des Sündenzustandes, sogleich dahin, daß die nunmehr einzig mögliche δικαιοσύνη die von Gott durch Zurechnung und Geschenk ertheilte, auf dem Glauben an Christum ruhende sey. Demgemäß bilden sich in der Gliederung des Lehrbegriffs zwei Haupttheile. Fürs Erste: der Mangel der Gerechtigkeit bei allen Menschen vermöge der allgemeinen Sündhaftigkeit, so wie diese (§. 75.) sammt ihrer Strafe, sammt geistlichem und leiblichem Tode, thatsächlich besteht, und wie sie (§. 76.) ihren Grund hat in Adam's Sünde (S. 256—262.) und in dem sündlichen Hang jedes Einzelnen (Verhältniß zu σάρξ, νοῦς u. s. w. S. 264 ff.) unter Mitwirkung des Gesetzes selbst, — und daran anschließend, die Thätigkeit Gottes in Bezug auf jenen Mangel (§. 77.) in seiner allgemeinen Weltregierung und in seiner besondern Offenbarung unter Israel. Fürs Zweite: die „Herstellung der Gerechtigkeit", die göttliche Erlösung in Christo Jesu, durch welche die δικαιοσύνη und ζωή für alle Menschen vermittelt ist (§. 78.). Wir bemerkten oben,

a) S. 244. Z. 16. ist, Handschriften zufolge, statt Röm. 1, 17. zu setzen: Gal. 3, 12., vgl. Röm. 2, 7. 10.

wie Schmid ſelbſt das Vorherrſchen des anthropologiſchen Elements bei Paulus betont: ſo auch noch jetzt, §. 79. (S. 289.). Aber er hat, namentlich auch gegenüber von allen denen, welche die Erlöſung durch den hiſtoriſchen Chriſtus und ſein wirkliches objectives Werk bei Paulus in einen nur an die Idee von Chriſti Tod und zwar vielmehr nur vermöge äußerlich hiſtoriſcher, als vermöge weſentlicher innerer Nothwendigkeit ſich anſchließenden ſubjectiven Umſchwung des Bewußtſeyns ſcheinen verflüchtigen zu wollen, gewiß vollkommen Recht, wenn er nun als diejenige Lehre, auf welche der Apoſtel bei der Erlöſung doch überall als auf die Grundvorausſetzung zurückgehe, die Lehre von Chriſtus dem Erlöſer als das erſte Lehrſtück dieſes zweiten Haupttheiles voranſchickt. Eine beſondere Aufgabe und ein beſonderes Verdienſt des Verfaſſers bildet hier bei der Lehre von Jeſu Perſon die Nachweiſung, wie ſchon die chriſtologiſchen Elemente der älteren Briefe die Grundzüge für den reicheren Inhalt der jüngeren darbieten, ja wie, ſofern das göttliche Princip entſchieden als das weſentlich Chriſti Perſon conſtituirende aufgefaßt werde (worauf es auch in der That weit mehr ankommt, als auf ausdrücklichen Gebrauch des Logosbegriffs), von dieſer pauliniſchen Lehre aus es nur noch ein Schritt zu Johannes ſey (S. 307.); bei der Lehre vom Werk Chriſti iſt hervorzuheben die eingehende Erörterung derjenigen Stellen, welche für die beſondere Bedeutung des Todes Chriſti als eines ſtellvertretenden und objectiv ſühnenden die ſtärkſten Haltpuncte ſind (S. 310 ff.). Nun erſt kann „Gerechtigkeit und Leben", wie es durch Chriſtum vermittelt iſt, ſich entfalten. Zunächſt (§. 81.) werden kurz Begriff und Bedingungen beſtimmt, — als Bedingungen nämlich einerſeits der Glaube nach ſeinem inneren Weſen, andererſeits die göttliche Gnadenwahl (über Röm. 9—11. ſ. S. 330: „eine höhere Vereinigung der hier zuſammentreffenden Beſtimmungen im dogmatiſchen Sinne gibt Paulus nicht; er

stellt nur die Thatsachen neben einander auf; aber so viel steht fest, daß von einem besondern, von vorneherein verwerfenden Rathschlusse bei Paulus keine Rede seyn kann"). Sodann wird die Entwickelung des Heiles verfolgt, sofern es 1) ein Heil ist für die Einzelnen, sich entwickelnd in der „Rechtfertigung" (§. 82.) als einer ganz entschieden (vgl. oben den Begriff der δικαιοσύνη) judicativen, aber unmittelbar auch den „Frieden" mit sich führenden (wobei sich übrigens noch fragen wird, ob dieser wirklich so unmittelbar, wie S. 335. zu geschehen scheint, in den Begriff der Rechtfertigung selbst darf hereingenommen werden), — in dem „neuen Leben der Gerechtigkeit" (§. 83.), das sich, so wesentlich es von jener auseinander zu halten ist, so nothwendig doch nun, in Glaube, Liebe, Hoffnung, aus ihr hervorgehen muß, — und in der „Seligkeit in Christo" (§. 84.), worin zwar nicht die Rechtfertigung, wohl aber das Bewußtseyn der Rechtfertigung erst noch erhöht und vollendet werden soll; — sofern jenes 2) ein Heil ist für die Gemeinde („die Gemeinde" §. 85., „das Reich Christi und die Macht der Finsterniß" §. 86.); — sofern es 3) für die Einzelnen und die Gemeinschaft zusammen sich vollendet in der künftigen Offenbarung Jesu Christi (§. 87.). Endlich wird (§. 88.) von dieser ganzen Entwickelung des Heiles, — von der „hergestellten Gerechtigkeit", — Rückbeziehung genommen auf Gott, dessen vollkommene Offenbarung die also geschehene Erlösung ist, — auf ihn, „der durch den Sohn im heiligen Geiste Alles ist in Allen, der Eine Gott über Alle, durch Alle und in Allen." — Man mag in dieser Ausführung Manches noch zu wenig beachtet und erörtert finden, wie z. B. das immerhin etwas schwierige Verhältniß zwischen den mehr objectiv und dialektisch, ja, wenn man so sagen darf, juristisch und den mehr subjectiv und mystisch klingenden Aussprüchen über Christi Werk und die Heilsaneignung in ihrer Beziehung zu einander; man mag die Auslegung verschiedener Stellen ent-

ſchieden anfechten, z. B. die von Phil. 2, 1. („ἁρπαγμός", S. 306.); man mag die unverhältnißmäßige Kürze der letzten Abſchnitte bedauern. Im Ganzen aber iſt die Darſtellung des pauliniſchen Lehrbegriffs vielleicht das Gelungenſte und Anſprechendſte in dem ganzen Werke. Mit der reichen und tiefen und doch ſo durchſichtigen, logiſchen, innern Syſtematik jenes Lehrbegriffs ſelbſt traf die Begabung und das Geſchick des Verfaſſers aufs ſchönſte zuſammen.

Die Geſtaltung des johanneiſchen Lehrbegriffs beſtimmt ſich durch das, was Schmid ſchon im voraus über den Charakter deſſelben geäußert hat. Der Standpunct des Johannes iſt (S. 364 ff.) der chriſtologiſche oder, was für ihn hiermit identiſch iſt, der theologiſche: „vom Princip alles Lebens geht er aus und kommt dann von oben herab auf das, was in der Erfahrung vorliegt." Die Darſtellung iſt, indem ſie „ein mehr intuitives als dialektiſches Gepräge trägt", „maſſenhafter und eben deßwegen in der Gliederung weniger reich". Dabei iſt das Bewußtſeyn „ganz auf das Eine Höchſte, Ewige, ſelbſt gerichtet". So ergibt ſich die Reihenfolge der drei Abſchnitte: Gott in Chriſto, — die Menſchheit und Welt in ihrem urſprünglichen Verhältniß zu Gott und in ihrer Entfremdung von ihm, — und die Gemeinſchaft der Welt mit Gott durch Chriſtus. Jene Richtung auf die Einheit tritt als charakteriſtiſch namentlich auch beim dritten Abſchnitt hervor, — beim Werke Chriſti in der Beziehung deſſelben auf ſeine ganze Perſon (§. 96.), bei der Heilseineignung in der „Einen großen Anſchauung des Glaubens", in welchem, als dem „Princip des neuen Lebens", „die Welt überwunden iſt", ohne daß eine dialektiſche Scheidung zwiſchen Rechtfertigung und neuem Leben im johanneiſchen Gedankenkreiſe läge (§. 97.). — Wenn Schmid jene Richtung auf das Eine Höchſte als „ſpeculativ" bezeichnet (S. 366.), ſo hat er dem Mißverſtändniß, als ob hiermit der moderne Sinn von philoſophiſcher Speculation zu verbinden wäre, gleich wieder dadurch vorgebeugt, daß er ſie eben eine „in-

tuitiv speculative" nennt (S. 307.). Indessen dürfte wohl noch stärker darauf gedrungen werden, daß ihr Charakter auch da, wo sie zu den, wenn man so will, speculativsten Ideen aufsteigt, überall nicht ein metaphysischer, sondern ein lebendig ethischer ist; man vergleiche, wie die tiefsten Ausführungen als Grund für die einfachsten praktischen Ermahnungen dienen, — wie alle jene Begriffe von Licht, Leben, Glauben, Erkennen einen wesentlich ethischen Geist haben, — ja wie auch das Seyn Gottes in Christo nirgends rein an sich festgehalten wird, sondern immer so, wie es — und zwar für uns — concret geschichtlich werden sollte und geworden ist. — Das zuletzt Gesagte und das Intuitive bei Johannes überhaupt führt uns schließlich zurück auf das, was oben, an der Hand der schmid'schen Bestimmungen, über die Reden Jesu selbst bemerkt wurde; wir haben hier eine innere Verwandtschaft zwischen der Anschauungs- und Darstellungsweise des Evangelisten und Verfassers der Briefe und zwischen der Lehrweise des Meisters, dessen Reden er wiedergab. Andererseits suchte Schmid von vornherein (S. 360 ff.) den Unterschied zwischen beiden festzustellen; er beruft sich auf die Unterscheidung, welche der Evangelist selbst zwischen den Worten Jesu und den Gedanken der Apostel darüber mache[a]); er weist darauf hin, wie der erste Johannesbrief die Ideen schon verarbeitet hat und in seinem didaktischen Gehalt über jene Reden hinausgeht, — vgl. die Idee vom ἱλασμός, die vom χρίσμα, die 1 Joh. 5, 6. 7.; man könnte beifügen, daß auch der Evangelist Ideen kennt, die den von ihm berichteten Reden fehlen, z. B. die von Jesus als Passahlamm (19, 36.), als „Lamm Gottes", — und wiederum, daß in diesen Elemente liegen, welche eine Verarbeitung, ja überhaupt eine weitere Aufnahme bei Johannes selbst gar nicht erfahren haben, wie z. B. die Darstellung des Geistes als

a) Statt Joh. 17. ist (S. 361.) Joh. 7, 37—39. zu lesen.

Paraklets oder bei der Person Christi die Anschauung von ihm als Menschensohn und die ganze Stellung des Menschgewordenen unter dem Vater. So findet in dem, was der johanneische Lehrbegriff im Einzelnen darbietet, die Benutzung der johanneischen Reden für die Darstellung der Lehre Jesu selbst nur noch weitere Rechtfertigung; und so finden wir in ihm, indem er den Höhepunct der apostolischen Lehrentwickelung bildet, eben die in der Lehre Jesu liegenden Keime zu der Reife gediehen, welche sie innerhalb jener Entwickelung erreichen sollten.

Das Werk, dessen Gang wir hiermit bis zu seinem schönen Abschluß verfolgten, möge denn als würdiges Denkmal vom Geiste des Verfassers und seiner Wirksamkeit als Lehrer sich erweisen und zugleich die Wirksamkeit des Verewigten auch über den Kreis derer hinaus, unter denen er sie persönlich ausübte, zum Besten der Wissenschaft und der Kirche ausbreiten helfen.

Tübingen, im Mai 1854.

Repetent Julius Köstlin[a]).

---

a) Jetzt Professor in Göttingen.

Druck der Engelhard-Reyher'schen Hofbuchdruckerei in Gotha.

In gleichem Verlag ist erschienen:

Geschichte der europäischen Staaten von Heeren und Ukert. 29ste Lieferung. 2 Bände, enth. Pauli, England, 4. Bd., Carlson, Schweden 4. Bd. Subscriptions-Preis 4 Thlr. 28 sgr.

Als Einzelwerk:

Pauli, D. R., Geschichte von England. 4ter Bd. 3 Thlr. 6 sgr

Carlson, D. F., Geschichte von Schweden 4. Bd. 3 Thlr. 4 sgr.
Letzteres bildet die würdige Fortsetzung zu der hochgeschätzten schwedischen Geschichte des leider durch frühen Tod der Arbeit entzogenen Prof. Geijer.

In neuer Subscription erschienen:

am 1. Aug.: **Kampen**, Niederlande, 1r Bd. 2 Thlr.,
am 1. Sept.: **Geijer**, Schweden, 1r Bd. 1 Thlr. 6 sgr.,
am 1. Octbr.: **Strahl**, Rußland, 1r Bd. 1 Thlr. 22 sgr.
Die Folge wird geregelt am ersten eines jeden Monats zur Ausgabe kommen.

In einigen Wochen erscheint

als 30. Lfrg. 1. Abtheilung: **Zinkeisen**, Osmanen, 3r Bd.

Ferner sind erschienen:

Glossarium diplomaticum, zur Erläuterung schwieriger Wörter und Formeln des gesammten Mittelalters. Von D. Ed. Brinkmeier. Folio. 23. Heft. Subscriptions-Preis 1 Thlr.

Seyffarth, D. G., Theologische Schriften der alten Aegypter. Nach dem Turiner Papyrus zum ersten Male übersetzt. geheftet 1 Thlr. 18 sgr.,
in Callico geb. 1 Thlr. 26 sgr.

Seyffarth, D. G., Grammatica Aegyptiaca. geh. 3 Thlr.

Hansen, Th., über die Methode und Stufenfolge des Religionsunterrichts auf Gymnasien. geh. 20 sgr.

— —, die lutherische und reformirte Kirchenlehre von der Kirche. geh. 16 sgr.

Hupfeld, Dr. Herm., die Psalmen. Uebersetzt und ausgelegt. 1r Bd. geh. 2 Thlr.

C. Plini Secundi hist. nat., ed. Sillig. Vol. VI. geheftet. Subscriptions-Preis 3 Thlr.

C. Plini Secundi naturae historiarum libr. I., XI., XII., XIII., XIV., XV. fragmenta, e codice rescripto bibliothecae monasterii ad St. Paulum in Carinthia edid. Fridegarius Mone. geh. 2 Thlr. 12 sgr.

Fred. Gronovi in aliquot C. Plini natur. historiae libros notae emendatius editae et locupletioribus indicibus auctae. geh. 1 Thlr. 6 sgr.

Perthes, D. Cl. Th., Friedrich Perthes Leben. Nach dessen schriftlichen und mündlichen Mittheilungen aufgezeichnet. 3r Bd. geh. 2 Thlr.

Keller, D. C. F., die Drangsale des Nassauischen Volkes im 30jährigen Kriege. geh. 2 Thlr.

Hey-Schneider, das Kind von der Wiege bis zur Schule. 3. Aufl. In Callico gebunden 1 Thlr.

Die bekannten **Hey-Speckter**'schen Fabeln wurden in allen Ausgaben neu gedruckt; sie seyen zur bevorstehenden Festzeit freundlich von Neuem empfohlen:

Hey-Speckter, Fabeln:			1r Bd. schwarz	1	Thlr.	5 sgr.
			2r „ „	1	„	5 „
			1r „ colorirt	2	„	— „
			2r „ „	2	„	— „
—	—	—	Schulausgabe	—	„	15 „
—	—	—	mit französischem Text, schwarz	1	„	5 „
			„ colorirt	2	„	— „

Ferner empfehle ich zu Weihnachten:

Beck, Theophanie. in Callico geb. 2 Thlr.

Braun, Götterlehre. geh. 3 Thlr.

Claudius, M., sämmtliche Werke. 8 Hefte. 2 Thlr. 10 sgr.

Dasselbe in 2 Callico-Bänden 3 Thlr.

Dasselbe in 4 Thln. 8. geh. 4 Thlr. 25 sgr.

Diaz de Castillo, Eroberung von Mexiko. 2 Bde. cartonn. 2 Thlr. 6 sgr.

Fenelon's Briefe an die Gräfin Gramont. In Callico geb. 20 sgr.

Georgi, Fr., die heiligen Geschichten des Alt. Testaments. 2 Thle. geh. 1 Thlr. 22½ sgr.

Hey, Erzählungen aus dem Leben Jesu, cartonn. 20 sgr.

Hey, Ueberſetzung von Pollock's, Lauf der Zeit. geheftet. 1 Thlr. 15 ſgr.

Daſſelbe, in Callico gebunden 1 Thlr. 22 ſgr.

Hillebrand, die deutſche National-Literatur. 3 Thle. 2. Aufl. geh. 6 Thlr.

Ledderhoſe, Friedrich Mykonius. geh. 24 ſgr.

Lisko, die Offenbarung Gottes. geh. 1 Thlr. 10 ſgr.

Daſſelbe, in Callico gebunden 1 Thlr. 18 ſgr.

Mynſter, Betrachtungen. geh. 2 Thlr.

Daſſelbe, in Callico geb. 2 Thlr. 8 ſgr.

Niebuhr, Heroengeſchichte. 2. Aufl. geh. 12 ſgr.

O'Livier, Bilderbibel mit begleitendem Text von v. Schubert. geh. 2 Thlr. 20 ſgr.

Perthes, Chryſoſtomus. geh. 20 ſgr.

Sartorius, Chriſtologie. 6. Aufl. in Callico geb. 1 Thlr.

Schneider-Kohlrauſch, Bildniſſe deutſcher Könige und Kaiſer. geh. 4 Thlr.

Daſſelbe, in Callico gebunden 4 Thlr. 25 ſgr.

Sebald, Wache und bete. Einer Mutter Geleitsworte an ihre Tochter 18 ſgr.

— Die Lilie der Miſſion 20 ſgr.

Seelenfrieden, den Gebildeten ihres Geſchlechts gewidmet. 6. Aufl. in Callico gebunden 1 Thlr.

Strauß, Lieder aus der Gemeinde. geh. 1 Thlr. 15 ſgr.

Daſſelbe, in Callico gebunden 1 Thlr. 22 ſgr.

Tholuck, Stunden der Andacht. geh. 2 Thlr.

Daſſelbe, in Callico gebunden 2 Thlr. 8 ſgr.

Umbreit, neue Poeſien aus dem Alten Teſtament. cartonn. 1 Thlr.

Ullmann, Weſen des Chriſtenthums. 4. Auflage. geheftet. 1 Thlr. 14 ſgr.

Walden, General, Graf Hoheim. geh. 1 Thlr. 10 ſgr.

— Die drei Schweſtern. geh. 18¾ ſgr.

Weihnachtsgabe, bibliſche, für Jung und Alt. In Callico-Einband 1 Thlr. 6 ſgr.

Daſſelbe in Maroquin mit Futteral 1 Thlr. 22 ſgr.

Geistliche Sänger der christlichen Kirche.

In unsern Tagen, wo durch die Presse so vieles Gift auf politischem sowohl als auf religiösem Gebiete verbreitet wird, ist es Pflicht für jeden Bessergesinnten, geschweige denn für jeden Christen, dessen ganzes Streben dahin geht, daß Gottes Name geheiliget werde durch das Kommen seines Reiches und durch das Geschehen seines Willens, — mit allen Mitteln dahin zu trachten, daß Gottes Wort beim Volke mehr und mehr verbreitet und in den Herzen lebendig werde. Denn wie geschieht die Heiligung des göttlichen Namens? „„Wo das Wort Gottes lauter und rein gelehret wird, und wir auch heilig als die Kinder Gottes darnach leben.““ Das Kirchenlied ist nun nichts Anderes, als das gesungene Wort Gottes, der Erguß eines durch das Wort Gottes mächtig bewegten und erregten Gemüthes. Luther's und seiner Freunde Lieder verkündigten zuerst das Evangelium den Armen: „„daß Gottes Wort auch durch den Gesang unter den Leuten bleibe.““ Diesem Worte Gottes möchten wir nun auch in unsern Tagen wieder Eingang verschaffen, damit sein Name auch bei uns heilig werde; — und das ist der Grund, warum wir keine Arbeit und keine Kosten scheuen, die seltenen Schätze des Kirchenliedes aus ihrer Verborgenheit und aus ihrem Staube wieder hervorzuziehen und sie unangetastet und unverändert, mit einem Worte diplomatisch treu und genau, in ihrer Originalschönheit, dem Volke als kostbares Geschenk darzureichen. Mögen Alle, denen die Bitte: „Dein Reich komme“ — auf und am Herzen liegt, uns in unserm Streben unterstützen; denn Jedermann weiß: „das Unkraut findet sich von selber“ (Matth. 13, 26.). Die Unterstützung besteht aber entweder in der Mitarbeit — wo Zeit, Umstände und Kräfte es gestatten — oder im Mitverbreiten in den Kreisen, wohin uns der Herr im Leben hienieden gestellt hat. Denke der Gelehrte nicht, dem die Masse der noch zu lesenden literar. Werke, die ihn umringt, eine gewisse Sättigung einflößt, daß es also auch beim Volke stehe: wie viele der fernhaftesten, oft theuern Erbauungsschriften fand man nicht in alter Zeit in den Häusern, und wie fehlt jetzt so häufig der Sinn und Groschen dafür! — und auf der andern Seite: wie oft- und vielmals wird nicht ein Büchlein immer und immer wieder gelesen, wo eine hungrige Seele vorhanden ist, die da spricht: „Das ist mein Trost in meinem Elend; denn Dein Wort erquicket mich“ (Psalm 119, 50.). Darum hoffen wir, daß unsere Bitte bei Hohen und Niedrigen nicht werde eine vergebene sein.

Die Herausgeber der

„Geistlichen Sänger der christlichen Kirche“.

Julius Fricke, als Verleger. — Schircks, Pastor in Rhoden bei Hornburg, Preuß. Provinz Sachsen.

Dieser Bitte fügt der unterzeichnete Verleger die Bemerkung hinzu, daß die Aufeinanderfolge der Sänger nur davon abhängig ist, wie die einzelnen Mitarbeiter ihre Arbeiten vollenden. Von den einzelnen Sängern sind bis jetzt erschienen:

I. Dr. Martin Luther's geistliche Lieder. Nach den Originaltexten herausgegeben und mit kurzen erklärenden

Bemerkungen versehen von Wilhelm Schircks. 1854. 7 Bog. in 16. brosch. Preis 5 sgr.

II. J. A. Freylinghausen's geistliche Lieder. Nach dem Originaltext herausgegeben und mit einer biographischen Skizze begleitet von Ludwig Grote, Hospes im Kloster Loccum. 1855. 10 Bog. in 16. brosch. Preis 5 sgr.

III. Salomon Liscovius' geistliche Lieder. Neu gesammelt und unverändert herausgegeben von D. Julius Pasig. 1855. 6 Bog. in 16. brosch. Preis 5 sgr.

IV. Nicolaus Herman's und Johann Mathesii geistliche Lieder. Herausgegeben von Karl Friedrich Lederhose. 1855. 12½ Bog. in 16. brosch. Preis 7½ sgr.

V. Nicolaus Selnecker's geistliche Lieder, in einer Auswahl nach dem Originaltext herausgegeben und mit einer kurzen Lebensbeschreibung von Heinrich Thiele. 1855. 7 Bog. in 16. brosch. m. Portrait. Preis 5 sgr.

VI. Salomo Franck's geistliche Lieder. Herausgegeben von D. Schauer. 1855. 7 Bog. in 16. brosch. Preis 5 sgr.

In gleicher Weise erscheinen auch „Geistliche Sängerinnen der christlichen Kirche":

I. Aemilie Juliane Gräfin zu Schwarzburg, geistliche Lieder, herausgegeben von D. Julius Pasig.

II. Ludämilia Elisabeth Gräfin zu Schwarzburg-Rudolstadt, geistliche Lieder, herausgegeben von Pfarrer Sarnighausen.

III. Anna Sophia, Landgräfin von Hessen-Darmstadt, geistliche Lieder, herausg. von D. Stromberger.

Julius Fricke in Halle.

Literarische Neuigkeiten

von **Justus Albert Wohlgemuth** in Berlin

so eben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Aus Schutzengels Tagebuch. Erzählungen für Kinder von E. J. mit einem Vorwort von D. K. L. Biernatzki. 8. cartonn. Preis 10 sgr.

Evangelienbüchlein für evangelische Lehrer. Schriftgemäße Auslegung der heiligen Sonntagsevangelien von D. F. E. Johannes Crüger, gr. 8. brosch. Preis 15 sgr.

D. Martin Luther's kleiner Katechismus. Mit einem Vorwort von D. von Harleß und 28 Stahlstichen. 3te Stereotyp-Ausgabe. 4. brosch. Preis 20 sgr.

Abhandlungen zur systematischen Theologie. I. Zur Controverse über Kirche und Amt. II. Ueber Natur und Aufgabe des dogmatischen Beweises. Von D. Hermann Reuter. gr. 8. brosch. Preis 1⅓ Thlr.

Güldenes Kleinod in geistlichen Liederperlen. Ein Ziehkästlein für Kinder Gottes. In Etui. Preis 6 sgr.

Gnadensiegel, ein christlicher Oblatenschatz. In Etui. Preis 5 sgr.

Kirchenordnung der evang.-luth. Gemeinen in Süd-Australien nebst einigen Erläuterungen von A. Kavel. 8. geh. Preis 3 sgr.

Im Verlage von **Wilhelm Schultze** in **Berlin** erschien so eben und ist in allen Buchhandlungen zu haben:

Weiß, Bernh., Lic. D., der petrinische Lehrbegriff. Beiträge zur biblischen Theologie, sowie zur Kritik und Exegese des ersten Briefes Petri und der petrinischen Reden. 8. 444 Seiten. brosch. 2 Thlr. 7 sgr. 6 pf.

In meinem Verlage ist so eben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Evangelisches Gesangbuch.

Herausgegeben von

M. Albert Knapp,

Stadtpfarrer zu St. Leonhard in Stuttgart.

8. 35½ Bogen. broschirt 22½ Ngr.

Leipzig, im September 1855.

Karl Tauchnitz.

Bei uns ist so eben erschienen und durch alle Buchhandlungen des In- und Auslandes gratis zu erhalten:

Bericht über die jetzt vollendete kritische Ausgabe der Lutherischen Bibelübersetzung von D. H. E. Bindseil und D. H. A. Niemeyer, erstattet von D. H. E. Bindseil. 1 Bogen in gr. 8.

Halle, 1. October 1855. **Die Canstein'sche Bibelanstalt.**

Im Verlage von **Wilhelm Hertz** in **Berlin** (Besser'sche Buchhandlung), 44. Behrenstraße, erschienen:

H. Rendtorff, Die evangelische Diaspora der preußischen Monarchie und die neuesten Arbeiten in ihr. Nach amtlichen Quellen dargestellt. 8. geh. Preis 24 sgr.

Aktenstücke aus der Verwaltung des Evangelischen Oberkirchenraths. Siebentes Heft. (Bd. II. Heft 1.) 8. geh. Preis 6 sgr.

Aktenstücke aus der Verwaltung des Evangelischen Oberkirchenraths. Supplementheft, enthaltend Mittheilungen über Aufnahme und Wirksamkeit der evangelischen Gemeinde-Kirchenräthe während des zweiten Jahres ihres Bestehens in der Provinz Preußen. 8. geh. Preis 12 sgr.

Aktenstücke aus der Verwaltung des Evangelischen Oberkirchenraths. Band I. Preis 2 Thlr. 4 sgr.

Leonhardi Hutteri compendium locorum theologicorum. Addita sunt excerpta ex Io. Wollebii et Ben. Picteti compendiis, ed. A. Twesten. 8. geh. Preis 20 sgr.

F. Stiehl, Aktenstücke zur Geschichte und zum Verständniß der drei preußischen Regulative vom 1., 2. und 3. October 1854. 8. geh. Preis 10 sgr.

Vier politische Quartal-Rundschauen von Michaelis 1853 bis dahin 1854. 8. geh. Preis 12 sgr.

J. Stahl, Ausführungen über das Ehescheidungs-Gesetz. 8. geh. Preis 4 sgr.

J. Müller, in Halle, über Ehescheidung und Wiederverehelichung geschiedener Gatten. Zwei Vorträge. 8. geh. Preis 6 sgr.

Kalcher, Die neue Volksschule. Eine Beurtheilung der preußischen Unterrichts-Regulative im Gegensatz zur Diesterweg'schen Würdigung derselben. 8. geh. Preis 12 sgr.

Krafft, Die Kirchengeschichte der germanischen Völker. In zwei Bänden. Ersten Bandes **erste Abtheilung**: die Anfänge der christlichen Kirche bei den germanischen Völkern. 8. geh. Preis 1 Thlr. 24 sgr.

In unſerm Verlag iſt erſchienen:

Introductio in dogmaticam Christianam.

Scripsit

D. Theodorus Albertus Liebner.

Particula I. 4. broſch. 9 ngr. Particula II. 4. broſch. 6 ngr.

Leipzig. Dürr'ſche Buchhandlung.

Bei **J. C. B. Mohr** in **Heidelberg** erſcheint noch im Laufe dieſes Jahres:

De Wette, D. W. M. L., Commentar über die Psalmen, nebst beigefügter Uebersetzung. 5te verb. u. verm. Auflage, herausg. vom Professor D. G. Baur in Giessen. Preis ca. 3 Thlr. 15 ngr.

In meinem Verlage iſt ſo eben erſchienen und in **allen Buchhandlungen** zu haben:

Homiletiſches Handbuch

zu

Predigten aus der Apoſtelgeſchichte.

Auch zum Gebrauch in Bibelſtunden.

Bevorwortet von **D. Ahlfeld.**

Herausgegeben von

H. Leonhardi und H. Spiegelhauer,

luth. Paſtoren im Schönburgiſchen.

gr. 8. geh. Preis 1 Thlr. 6 Ngr.

Eine möglichſt prägnante, durch Citate der claſſiſch-homiletiſchen und praktiſch-exegetiſchen Literatur reich belebte und geiſtvoll erbauliche Textauslegung der aus der Apoſtelgeſchichte entnommenen Perikopen, ſowie beigefügte kurze, anregende Muſterſtücke und Dispoſitionen werden dieſem von Herrn D. Ahlfeld bevorworteten homiletiſchen Handbuche unter Geiſtlichen und Lehrern zum Gebrauch für Predigten, Katechiſationen und Bibelſtunden gewiß eine vielſeitige Aufnahme bereiten.

Leipzig, im Mai 1855. **B. G. Teubner.**

So eben ist in meinem Verlage erschienen und in **allen Buchhandlungen** zu haben:

Die

Perikopen

des evangelischen Kirchenjahres.

Lexicon-Octav. geh. Preis 24 Ngr.

Dieser Abdruck der Perikopen mit ganz großer Schrift ist zunächst zum kirchlichen Gebrauche für die Herren Geistlichen bestimmt. Der Text ist der in meinem Verlage erschienenen **Bibel nach Luther's Uebersetzung (revidirte Ausgabe von D. W. Hopf in Nürnberg)** wörtlich entnommen.

Leipzig, im Juli 1855. **B. G. Teubner.**

Zur Religions-Friedens-Feier.

Bei **Chr. E. Kollmann** in **Leipzig** ist erschienen:

Der Passauer Vertrag.

Eine Denkschrift der von

Churfürst Moritz von Sachsen

erkämpften

Religionsfreiheit.

8. brosch. 10 ngr.

Ohne den Passauer Vertrag hätte es keinen Religionsfrieden von Augsburg (1555) gegeben, ohne diesen wieder keine rechtsgültige Unterlage zu dem westphälischen Frieden (1648), und ohne diesen keine gesetzlichen Bestimmungen über Religionsfreiheit in der deutschen Bundesacte von 1815, welche der Papst allein nicht anerkannte. Der Passauer Vertrag, vom heldenmüthigen Churfürst Moritz von Sachsen mit dem siegreichen Schwert in der Hand erkämpft, ist heute noch die Grund- und Unterlage aller den Völkern Deutschlands verbürgten Religionsfreiheit.

Im Verlag von **Vandenhoeck & Ruprecht** in Göttingen sind kürzlich erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Luger, Fr. (Archidiakonus), Christus unser Leben, zwanzig Predigten, mehrentheils über die Perikopen. 11 Bogen gr. 8. geh. ⅔ Thlr.

Münchmeyer, A. F. D. (Superintendent), **Harfenklänge.** 8. cart. ⅓ Thlr.

Meyer, D. H. A. W. (Cons.-R.), **Kommentar z. N. Testament.** 1e Abthl. 2e Hälfte. 3e vermehrte und verbesserte Auflage. A. u. d. T.: Handbuch über die Evangelien des Markus und Lukas. 33 Bogen. gr. 8. geh. 1⅔ Thlr.

Im Verlage der **Hahn'schen** Hofbuchhandlung in **Hannover** ist so eben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu erhalten:

Biblische Numismatik

oder

Erklärung der in der heil. Schrift erwähnten alten Münzen

von

D. Celestino Cavedoni.

Aus dem Italienischen übersetzt und mit Zusätzen versehen

von

A. von Werlhof,

Königl. Hannover'schem Ober-Appellationsrathe.

Mit einer Tafel Abbildungen.

gr. 8. 1855. geh. Preis 1 Thlr.

In der **Dieterich'schen** Buchhandlung in **Göttingen** sind neu erschienen:

Elster, E., Commentar über den Prediger Salomo. gr. 8. geh. 16 Ngr.

Fuchs, C. H., Bericht über die medicinische Klinik zu Göttingen im Jahre $18\frac{5}{4}\frac{3}{4}$. gr. 8. geh. 1 Thlr. 10 Ngr.

Matthaei Vindocinensis Tobias. Ad fidem libr. Mss. et impressorum recensuit prolegomenis instruxit F. A. G. Mueldener. gr. 8. geh. 16 Ngr.

Uhlhorn, G., das Basilidianische System mit besonderer Rücksicht auf die Angaben des Hippolytus dargestellt. gr. 8. geh. 8 Ngr.

In **Bahnmaier's** Buchhandlung (C. Detloff) in **Basel** ist erschienen:

Auberlen, D. K. A., der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis in ihrem gegenseitigen Verhältniß betrachtet und in ihren Hauptstellen erläutert. Mit einer Beilage von M. Fr. Roos. Preis 1 Thlr. 20 sgr.

Weiteres der Ankündigung vorstehenden Buches zuzusetzen, halten wir für ganz überflüssig, da die günstige Aufnahme, welche es überall gefunden, und die anerkennenden Recensionen, die in einer Menge von Blättern, wie im „Theologischen Literaturblatte", „Volksblatt für Stadt und Land", „Kirchenblatt für die reformirte Schweiz", „Göttinger gelehrten Anzeiger", „Pilger aus Sachsen", „Evangelischen Kirchen- und Schulblatt" u. s. w., bis jetzt schon erschienen, zur Genüge für die Trefflichkeit dieses Buches sprechen; es bedarf keiner weiteren Anpreisung, und wir bemerken nur noch, daß auch jeder gebildete Laie mit Interesse dieses Buch lesen kann und wird.

Im Verlage von **Friedrich Mauke** in **Jena** ist erschienen und in jeder Buchhandlung des In- und Auslandes vorräthig:

Das

Urchristenthum

in den

Hauptwendepuncten seines Entwickelungsganges

mit besonderer

Rücksicht auf die neuesten Verhandlungen der Herren DD. Hase und v. Baur

von

D. A. Hilgenfeld,

Professor der Theologie in Jena.

8. brosch. Preis 12 sgr.

Bei **Rud. Besser** in **Stuttgart** sind erschienen:

Ulrich Zwingli.

Der Charakter seiner Theologie mit besonderer Rücksicht auf Picus von Mirandula,

dargestellt

von

Christoph Sigwart,

Phil. D. und Repetenten am theologischen Seminare zu Tübingen.

Gr. 8. 244 S. geh. 1 Thlr. oder 1 fl. 45 kr.

Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. In Verbindung mit vielen protest. Theologen und Gelehrten herausgegeben von Prof. D. Herzog. 3r Bd. Comenius bis Encyklische Briefe. 2⅔ Thlr. oder 4 fl.

Bei E. H. Gummi in Ansbach erscheint in einer zweiten wohlfeilen Ausgabe in 6 Heften à 27 kr. oder 7½ ngr.:

Die evangelischen Perikopen

des christlichen Kirchenjahres.

Ausgelegt und in ihrem Zusammenhange dargestellt

von

Joh. Christoph Matthäus,

evang.-luther. Pfarrer.

Erst mehrere Jahre nach Erscheinen wurde dieses praktische Buch von der Kritik auf's Günstigste beurtheilt. Von mehreren Seiten aufgefordert, hat nun die Verlagshandlung, um die Anschaffung zu erleichtern, diese äußerst billige Heftausgabe veranstaltet und sieht recht zahlreicher Subscription entgegen.

In meinem Verlage erschienen so eben:

Philosophische Dogmatik

oder

Philosophie des Christenthums

von

Ch. H. Weisse.

Erster Band. gr. 8. geh. 3 Thlr. 10 Ngr.

Der zweite Band folgt in Kurzem nach.

Kurzgefasstes exegetisches Handbuch

zum Alten Testament.

16te Lieferung.

(Das Hohe Lied, erklärt von F. Hitzig; die Klaglieder, erklärt von O. Thenius.)

gr. 8. geh. 20 Ngr.

Leipzig, Juni 1855. **H. Hirzel.**

Circa 40000 Bände antiquarische Theologica.

So eben gab ich aus und ist durch jede solide Buchhandlung zu beziehen:

Catalog 82 meines antiquarischen Bücherlagers, Abtheilung Theologie, circa 40000 Bände (mit billigst gestellten Preisen) umfassend.

W. Schmidt, Antiquar in Halle.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. J. Müller, D. Nitzsch und D. Rothe

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit.

Jahrgang **1856** zweites Heft.

Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1856.

Abhandlungen.

1.

Ueber den theologiſchen Begriff der Union und ſein Verhältniß zur Confeſſion

mit beſonderer Beziehung auf das Werk:

„Die evangeliſche Union, ihr Weſen und ihr göttliches Recht von D. Jul. Müller." Berlin. Verlag von Wiegandt und Grieben. 1854. XIV und 418 S.

Von D. J. A. Dorner.

(Zweite Abtheil. u. Schluß.)

Nach Darlegung des nothwendigen Maßes von Kirchengemeinſchaft unter den Evangeliſchen, wobei man mit Hrn. D. Müller nur wird einverſtanden ſeyn können, werden wir um ſo unbefangener zu der Begründung ſelbſt, die im Conſenſus beider Kirchen liegt, alſo zu der zweiten der aufgeſtellten Fragen fortſchreiten können (S. 138—315.).

Die Unterſuchung über den Conſenſus iſt eine rein hiſtoriſche und muß urkundlich entſchieden werden können; denn ſonſt wären auch die Confeſſionen, weil unerkennbar für andere evangeliſche Chriſten, unerkennbar für ſich ſelbſt. Andererſeits iſt dieſe actenmäßige Unterſuchung nicht überflüſſig; denn welche Maſſen von Irrthümern haben ſich im Laufe der Zeit aus allerlei Urſachen in dieſer Hinſicht verbreitet! Es iſt aber auch eine ſittliche Unmöglichkeit, daß die evangeliſchen Confeſſionen dieſe Frage umgehen, auch abgeſehen von dem hierüber oben Bemerkten. Sie haben kein Recht, die Irrthümer über ihr gegenſeitiges Weſen ungeprüft ſich forterben zu laſſen, ja fortzupflanzen; ſie würden ſich einer ſittlichen Leichtfertigkeit

ſchuldig machen, wenn ſie in Beziehung auf dieſe factiſche Frage ſich an noch ſo ehrwürdige Autoritäten, z. B. die Theologen des ſiebzehnten Jahrhunderts oder ſelbſt an das Urtheil der Reformatoren, halten wollten, während nicht einmal die römiſche Kirche dem Papſt Infallibilität in Factiſchem zuſchreibt. Wer daher über dieſe Dinge zu ſprechen ſich für befugt erachtet, aber die Frage nach dem Thatbeſtand des Conſenſus umgehen zu dürfen glaubt, etwa unter Berufung auf Autoritäten ſtatt auf Quellenforſchung, der wird, wenn er auf Grund falſcher Vorurtheile die Liebe und Gerechtigkeit verletzt, ſich mit dem Schilde jener Autoritäten vergeblich decken. Ein Jeglicher wird ſeine Laſt tragen, auch für die verſchuldete Unwiſſenheit, deren Schuld bei ſpäteren Geſchlechtern unendlich viel größer ſeyn kann, ja der Natur der Sache nach ſeyn wird, als bei den Männern, deren Größe nicht an factiſchen Irrthümern hängt, deren Autorität aber auch nicht groß genug iſt, um auch unſere kleinſte Ungerechtigkeit vor Gott als eine Tugend, als Treue erſcheinen zu laſſen.

Es liegt in der Wahrnehmung etwas Tröſtliches, daß Alle, auf deren Stimme zu hören iſt, darin einverſtanden ſind, die Kirchen ſeyen ſich die kirchliche Gemeinſchaft ſchuldig nach dem Maße ihrer Glaubensgemeinſchaft, daß mithin der herbe Streit über das Maß der Einigung auf ein Gebiet ſich verlegt, wo dem hiſtoriſch Vorliegenden und Erkennbaren die Entſcheidung wenigſtens bei denen zufällt, die im Streite den Frieden auf Grund der Wahrheit ſuchen. Auch das erweckt gute Hoffnung, daß D. M. nach ſeinen Grundſätzen ſeine Anſicht über das Maß der ſchuldigen Einigung von ſelbſt fallen zu laſſen bereit wäre, wenn ſeine hiſtoriſche Erkenntniß ihm das ſchwarze Bild von der reformirten Kirche eingetragen hätte, das ſich in gewiſſen Kreiſen erblich fortgepflanzt hat, und daß — wir glauben auch dieſes annehmen zu dürfen — die von ihm in Betreff jenes Maßes Abweichenden leicht mit ihm Eins würden,

wenn ſie von der hiſtoriſchen Beſchaffenheit der reformirten Kirche, d. h. ihres Glaubens, die gleiche hiſtoriſche Ueberzeugung wie er gewonnen hätten. Aber nur um ſo ernſter iſt die Anforderung an die theologiſche Wiſſenſchaft, daß ſie dieſem Werke ſich in ruhiger, unparteiiſcher Forſchung unterziehe, und an ihrem Orte der Kirche als treues Organ, als das unentbehrliche Auge diene. Damit ſind zugleich dieſe Fragen den Diatriben Unberufener, „die langſam ſind, zu hören, aber ſchnell, zu reden", ſowie dem Lärm der Leidenſchaften entrückt, wie es der Kirche Chriſti ziemt. Wer gegen die hiſtoriſche Richtigkeit des von dem Herrn Verf. aufgeſtellten Conſenſus zwar nichts Weſentliches beizubringen weiß, gleichwohl aber, als ob nichts geſchehen wäre, gegen die Bethätigung dieſer Glaubenseinheit, welche daraus unausweichlich als Pflicht folgt, ausſchlägt als wider einen Stachel, der hat ſich ſelbſt das Urtheil geſprochen. Er bleibt eigenmächtig auf einem Standpuncte zurück, welcher nur als der der geſchichtsflüchtigen ſubjectiven Willkür bezeichnet werden kann, und lehnt die Arbeit ab, die allein die Sache zum Austrag zu bringen vermag und dem Redenden Stimmrecht verleiht.

Der Conſenſus nun iſt von dem Herrn Verf. quellenmäßig und ſorgfältig nach umſichtiger Erwägung der Methode und der Grundſätze für ſeine Gewinnung und Darſtellung in allen weſentlichen Puncten befriedigend ausgehoben und zuſammengeſtellt. Es ſind ihm auch bis jetzt im Einzelnen keine Unrichtigkeiten nachgewieſen a). Für

a) Die hiſtoriſche Treue der Darſtellung erhellt daraus, daß dieſer Theil der Schrift ſo gut wie keine Angriffe erfahren hat. Die einzige Stimme, die Einzelnes tadelt (Kliefoth's Zeitſchr. II, 1.), greift ſchon dadurch fehl, daß ſie bei ihren Einwendungen von dem abſieht, worauf es ankam, den kirchlichen Bekenntnißſchriften. Außerdem iſt auch Calvin durch eine oder zwei Stellen aus ſeinen Privatſchriften, die gegen D. M. ſprechen ſollen, gar zu wenig eindringend gewürdigt und man vermißt für die Behauptungen dieſer Stimme den feſten Grund der

jeden der Sache nicht zum voraus schon genauer Kundigen muß der Reichthum und die Macht des evangelischen Gemeinglaubens etwas Ueberraschendes haben, für den wahren Lutheraner etwas Erfreuliches, weil er da erkennt, welch' reiches Maß von Wahrheitsfülle der heil. Geist schon zum Gemeingut in der evangelischen Christenheit gemacht hat; hoffentlich aber nur Wenigen zum Verdruß, welche von der Herrlichkeit ihrer Kirche zu verlieren fürchten, wenn auch über die Grenzen der Confession hinaus, die Luther's Namen trägt, die evangelische Wahrheit bekenntnißmäßig feststeht. Was wäre das für eine Sinnesweise, aus welcher ein Schrecken bei dem Anblick des reichen Consensus flösse und die, ihn zu verringern, den Impuls gäbe! Solchem Schrecken wäre zu rathen, daß er vor sich selbst erschrecken möge, weil er verräth, was seine Freude wäre, und weil ihm hier Leid bereitet, was eine Offenbarung der Herrlichkeit Christi und ein Werk seines Geistes ist. Um so unverständiger aber ist solches Widerreden wider die Werke des Geistes, als, wie die Geschichte liegt, die Leugnung oder Verringerung des Consensus der Kirchen des calvinischen Typus mit der lutherischen zugleich eine Leugnung oder Herabsetzung der Macht und des Einflusses ist, welche durch Luther unmittelbar und mittelbar, sowie durch die lutherische Kirche auf die zweite Formation des reformirten Lehrtypus am meisten in Deutschland durch Gottes Fügung, der die Aufeinanderfolge der Geschlechter und Männer ordnet, ausgeübt worden ist. Und diese zweite Formation ist fast allein in die Bekenntnisse der jetzigen reformirten Kirchen übergegangen. Welche Kurz-

Quellenbelege. — D. Sartorius (Meditationen, S. 201.) sagt von dem Consensus des Hrn. D. M.: „Dieser sehr sorgfältig ausgearbeitete Entwurf hat einen unzweifelhaften theologischen Werth." Es fehle ihm nur die große geschichtliche Autorität, besonders der Conf. Aug., an welche daher, wie auch Nitzsch meine, der Consensus besser angeschlossen werde, als an die vielen andern Symbole.

ſichtigkeit, wenn wir Luther's hiſtoriſche Wirkſamkeit verkürzen wollten, um die Kirche, die ſeinen Namen trägt, im Glanze des Alleinbeſitzes von evangeliſchen Wahrheiten, die längſt Gemeingut ſind, zu erblicken! Welche Enge geſchichtlicher und chriſtlicher Bildung, wenn wir erſt dann den reformirten Mitbeſitz zugeſtehen wollten, wenn dieſe Wahrheiten auch als „lutheriſche Wahrheiten" ſtatt als evangeliſche bekannt würden!

Herr D. M. findet weſentliche ſymboliſche Uebereinſtimmung in dem formalen und dem materialen Princip, worauf beide Confeſſionen ruhen, und zwar nicht bloß in den drei großen Grundvorausſetzungen des materialen Princips, der Lehre von Gott, von der Erlöſungsbedürftigkeit, von Chriſti Perſon und Erlöſungswerk, ſondern auch in der Lehre von der Bekehrung, Rechtfertigung, Heiligung, endlich auch in der objectiven Ordnung des Heils durch die Gnadenmittel des Wortes und der Sacramente. Das Verhältniß der Unſichtbarkeit der Kirche zur Sichtbarkeit wird beiderſeits weſentlich gleich beſtimmt, ebendaher ihr Weſen, ihr Entſtehen und Beſtehen, wie ihr Beruf und ihre Zukunft. Ein reicher Conſenſus in all' dieſen Grundlehren iſt ſchon in den funfzehn marburger Artikeln unterzeichnet; er iſt nach Zwingli durch Calvin's Einfluß noch bereichert, der übrig gebliebene Diſſens in der Abendmahlslehre verringert worden a).

---

a) Ich freue mich, dieſes auch von Sartorius (a. a. O. S. 201—203.) anerkannt zu ſehen. Die überwiegende Uebereinſtimmung trotz des Diſſenſes ſey 1529 bezeugt worden. „Chriſtliche Liebe", fährt er S. 204. fort, ſey von den Vätern einem Theil gegen den andern auferlegt worden, nicht bloß allgemeine Menſchenliebe, ſondern die chriſtliche Liebe, die man Chriſten ſchuldig iſt, welche mit uns durch nahe verwandtes Bekenntniß verbunden ſind. Dieſe Verpflichtung beruhe unzweifelhaft auf dem zuvor (in den marb. Artik.) ausgeſprochenen und feſtgeſtellten Conſenſus des Glaubens an die Fundamentalartikel der chriſtlichen Lehre. Mit Recht zählt er zu den Fundamentalartikeln keineswegs die luth. Abend-

Die Differenzen, welche nach den beiderseitigen Bekenntnissen als Widersprüche stehen bleiben, beschränken sich auf die Lehre vom heil. Abendmahl und die Person Christi, sowie die Prädestinationslehre.

Die Prädestinationslehre Calvin's nimmt Herr D. M. nicht in Schutz, und er hat es schon hinreichend bewiesen, wie er den Widerspruch gegen sie kräftig fortzuführen und ihr keine Concessionen zu machen weiß, wenn er gleich eine kirchenspaltende Bedeutung ihr in ihrer reformirten Fassung nicht beilegen kann. Sollte um der calvinischen Prädestinationslehre willen die Kirchengemeinschaft mit den Reformirten aufgehoben werden, so müßte die lutherische Kirche auch die Kirchengemeinschaft mit Luther aufgeben, ja Luther der Reformator die Gemeinschaft mit Luther dem Verfasser des Buches de servo arbitrio, das er doch nie retractirt, sondern noch spät zu seinen besten Büchern gerechnet hat. Hat allerdings Luther das Gefährliche des absolutum decretum dadurch gebunden, daß ihm eine electio extra Christum verwerflich ist, so hat auch Calvin das Wort, „Christus sey das Buch des Lebens und der Spiegel, worin wir unsere Erwählung zu lesen haben", sich ausdrücklich angeeignet a); und weist Luther für das Gewiß- oder Innewerden der Erwählung uns auf den Glauben an das Wort, so thut das Calvin nicht minder

---

mahlslehre, so wenig er deßhalb deren luth. Fassung preis zu geben gewillt ist. Er bezeichnet es treffend als indifferentistisch, wenn man den großen und annähernden Consensus um des einen Dissenses willen, wie so oft geschehe, unterschätze, und tadelt die Gesetzlichkeit, welche in Betreff der Liebeserweisung das Gewissen Anderer auf die eigene Stufe der Freiheit (beziehungsweise Unfreiheit) herabzudrücken suche.

a) Calv. Instit. christ. rel. 3, 24, 5: Non in nobis sumus electi, sed in Christo. — Christus itaque speculum est, in quo electionem nostram contemplari convenit et sine fraude licet. — Satis perspicuum firmumque testimonium habemus nos in libro vitae scriptos esse, si cum Christo communicamus.

(vgl. z. B. Inst. 4, 1, 1. u. 3, 24, 3.). Was aber die Symbole anlangt, ſo zeigen im Allgemeinen die reformirten, vornehmlich auch die deutſchreformirten, einen bereits ſehr gemilderten, von der Schroffheit des calviniſchen decretum abgehenden Typus, während die Form. conc. trotzdem, daß ſie ſich hier der melanchthon'ſchen Lehre etwas zuneigt, doch auch wieder Luther's Schrift de servo arbitrio ausdrücklich (F. C. 668.) anerkennt und empfiehlt. So bedarf es bei dieſem Puncte für unſere Frage keines Verweilens. Die lutheriſche Kirche hat kein Recht, dieſerhalb den Reformirten die Kirchengemeinſchaft zu verſagen, zumal deren Symbole meiſt Calvin's Lehre mildern, vor allen der heidelb. Katech., wohl aber die Pflicht, ihre eigene Lehre, für welche nur die religiöſen Vorausſetzungen und Ausſagen trefflich in der F. C. zuſammengeſtellt ſind, welche aber theologiſch noch ſehr unzuſammenhängend und mangelhaft ausgebildet iſt, weiter zu fördern.

Da ferner über die Perſon Chriſti in den ältern lutheriſchen Symbolen noch kein Gegenſatz gegen die Reformirten hervortritt, und die lutheriſche Form der Chriſtologie, wäre ſie als fundamental erachtet worden, der römiſchen (und der reformirten) Kirche gegenüber in ihnen nicht hätte verſchwiegen bleiben können; da die Form. conc., die dieſen Streitpunct nachholt, weder ein gemeinlutheriſches Bekenntniß, noch in dieſem Lehrſtück ein Bekenntniß rein-kirchlichen Tones iſt, vielmehr der Schule und Schulſprache zu viel eingeräumt hat, auch kein lutheriſcher Theolog zu finden iſt, der ihre chriſtologiſchen Beſtimmungen alle gut heißt und genügend findet; da endlich auch die reformirte Kirche ſo viele negative und poſitive Sätze in der Chriſtologie mit der lutheriſchen Kirche gemein hat, daß zu hoffen ſteht, es werde, wenn die lutheriſche Kirche dieſes Dogma zu einer vollkommneren Geſtalt geführt hat, auch die reformirte Zuſtimmung nicht fehlen (eine Hoffnung, die ſich mit Recht an die neueren reformirten Urtheile über den lutheriſchen Hauptſatz: Finitum capax infiniti, halten darf): ſo bleibt als Hauptpunct unter

den Differenzen allerdings nur die Abendmahlslehre übrig, und das Ganze reducirt sich einfach auf die Frage: macht die Differenz in der Lehre vom heil. Abendmahl eine Scheidung und Zertrennung; d. h. eine grundsätzliche Versagung der Abendmahlsgemeinschaft und Aufhebung der Gemeinsamkeit des Kirchenregiments, nöthig?

Herr D. M., nachdem er gezeigt (S. 250 ff.), daß die einschlagenden reformirten Bekenntnißschriften in ihrer Abendmahlslehre sämmtlich über Zwingli hinausgehen und das Wesentliche der calvinischen Auffassung geben, bestimmt den Unterschied lutherischer und calvinischer Abendmahlslehre (S. 306.), verschieden von Calvin, der ihn nur in der Beschreibung der Art der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi fand, dahin: das im heil. Abendmahl Empfangene sey nach Luther die Substanz des verklärten Leibes Christi, nach Calvin eine von der Substanz dieses verklärten Leibes ausgehende geistlich belebende Wirkung. Damit hänge dann zusammen, daß lutherischerseits die Verbindung der höheren Gnade mit den äußeren Elementen als eine so innige (In, Mit, Unter) bezeichnet werde, daß die manducatio eine oralis werde, und auch die Ungläubigen Christi Leib und Blut empfangen, während nach Calvin nur zugleich mit den Elementen die vom verherrlichten Fleisch Christi ausgehende und durch den heil. Geist vermittelte Wirkung empfangen werde von der gläubigen Seele, obwohl auch er eine reale Einwirkung und Selbstmittheilung Christi an den rechten Empfänger lehre. Aber eine tiefere religiöse Bedeutung komme jenem Unterschiede zwischen Substanz und Wirkung für sich nicht zu. Von einer kirchentrennenden Bedeutung könne daher auch bei dieser Lehre nicht die Rede seyn.

Es ist erfreulich, zu sehen, wie auch gegnerischerseits aufs bestimmteste zugestanden wird, „dieser Differenz, d. h. dieser verschiedenen dogmatischen Auffassung über den Inhalt — ob nämlich Christi Leib der Substanz oder der

Wirkung nach eine Speiſe des Lebens für uns im Abendmahle werde — würde mit Unrecht kirchentrennende Bedeutung zugeſchrieben. Der kirchliche Beruf liege nicht in der begrifflichen Ergründung des Myſteriums als ſolchen" a). Wenn dann fortgefahren wird, die eigentliche Differenz liege vielmehr darin, daß in der calviniſchen Lehre vom Sacrament und Wort das Aeußere und das Innere dualiſtiſch in nur zufälligen Zuſammenhang gebracht ſey, was durch die calviniſche Prädeſtinationslehre gegeben ſey, welche nur unmittelbare Gotteswirkungen kenne, ſo wird damit (wie auch Calvin, aber in anderer Weiſe, thut) in der Art der Verbindung der Gnade mit den Elementen der eigentliche Differenzpunct erblickt. — Aber auch dieſe Inſtanz beweiſt nicht das Recht der Spaltung; denn ſie iſt irrthümlich, ſoll ſie nun Calvin oder die reformirten Symbole treffen. Von der Prädeſtinationslehre, die auch Luther theilt, iſt ſchon die Rede geweſen, auch iſt bereits erwähnt, daß Calvin und die reformirten Symbole nicht extra verbum die Gewißheit des Heils zu ſuchen erlauben; ferner iſt bekannt, wie oft Calvin das Aeußere ein Vehikel der Gnade nennt, was doch Alles ſeinen Sinn haben muß. Von zufälliger Verbindung der Gnade mit dem Aeußern des Sacraments kann auch bei dem nicht die Rede ſeyn, der dieſe Verbindung auf den Einſetzungs- und Verheißungswillen Chriſti gründet, und es iſt ſchwer, zu ſehen, inwiefern dieſe Verbindung für uns weniger Sicherheit haben ſollte, wenn ſie in Chriſti gegenwärtiger verheißungsgemäßer Willensthat begründet geſehen wird, als in irgend etwas Anderem, was ſonſt gedacht oder geahnt werden mag.

---

a) Kirchl. Zeitſchr. II, 1. S. 69. Uebrigens proteſtirt Calvin (Inst. 4, 17, 33.) dagegen, daß er mit den Seinen nur fructum oder effectum S. coenae berühre, vielmehr ſey Christus materia coenae. Und ſchon 1540 (de coena domini, ed. Amstel. p. 2.): Propterea dicere sum solitus Christum materiam et substantiam sacramentorum esse, gratias autem et beneficia, quae per ipsum consequimur, vim et efficaciam.

Mithin scheint in dieser Hinsicht nur die Differenz übrig zu bleiben: bei Calvin tritt das Interesse der unmittelbaren, durch nichts Irdisches zu ersetzenden Gemeinschaft mit dem Herrn hervor; ihm liegt das Bewußtseyn nahe, daß das Irdische diese Gemeinschaft auch hindern kann, wenn bei ihm stehen geblieben wird, daher er auch ruft: sursum corda! aber er verkennt dabei doch auch nicht die andere Seite, die das Irdische an sich haben kann, nämlich Brücke, Verbindungsglied mit dem Geistlichen zu seyn, und das spricht sich in seinen schönen Ausführungen über die Elemente als gottgegebene Unterpfänder der damit zugleich sich verbindenden, gegenwärtigen Gnade aus. Dagegen die lutherische Lehre, gleichfalls von dem Bedürfniß nach unmittelbarer Gemeinschaft mit dem Herrn geleitet, wird dieser dadurch froh, daß sie die Elemente nicht sowohl in ihrem sinnlichen, empirischen und unverwandelten Fürsichseyn in Betracht zieht (das sie übrigens zugibt), sondern darin nur die Erscheinung oder Weltwirklichkeit der sacramentlichen Gnade selbst erblickt, die sich ad modum incarnationis oder doch ähnlich in der Handlung in und an die Elemente hineingibt, damit wir im heil. Abendmahl so unmittelbar leiblich wie geistig Christum haben und ergreifen, wie die Jünger den auf Erden wandelnden Herrn. Jedoch will bekanntlich auch Luther zum gesegneten Empfange den Glauben; daß die Elemente auch Zeichen sind, lehrt auch die lutherische Kirche; daß sie und Christi Leib und Blut unterschiedslos Eins würden, wird auch in der sogen. praedicatio identica nicht behauptet. Nicht einmal in der Substanz der Elemente einerseits (wie sie ist oder gar wie sie durch wunderbare Veränderung ihrer selbst und an sich werden möchte) und der Substanz des Leibes und Blutes Christi andererseits wird ihr Coincidenz- oder Einheitspunct gefunden, sondern nach den verschiedenen Theologumenen, die Luther versuchte und wobei er bald an Peter d'Ailly, bald an Gabr. Biel sich mehr anschloß, ohne sich definitiv zu entscheiden, bleibt

doch nur zu ſagen übrig: die Kirche, auch die lutheriſche, weiß nicht, wie ſich Chriſtus mit den Elementen verbindet, braucht es aber auch nicht zu wiſſen, um vom heil. Abendmahl ihren Segen zu haben. Was ſie weiß aus ſeinem Worte und aus der Treue wie Macht ſeines Verheißungswillens, iſt, daß Chriſtus ſich, auch Leib und Blut, im Sacramente mit den Elementen für den Genuß verbinden will und verbindet, bis wir das Abendmahl neu trinken werden mit ihm in des Vaters Reich. Wenn aber ferner der Inhalt der ſacramentlichen Gabe nach der Lehre beider Confeſſionen ſelbſt nach dem genannten Beurtheiler der müller'ſchen Schrift weſentlich ſo ganz derſelbe iſt, daß die Differenz in dieſer Hinſicht eine Kirchentrennung zwiſchen Calviniſchen und Lutheriſchen nicht begründete, weil die Kirche dieſes Myſterium nicht begrifflich zu ergründen habe (und doch auch wohl nicht vermöge): ſo iſt zu erwägen, daß noch weniger die Art, wie Chriſti Leib und Blut ſich zu den Elementen verhält, begrifflich ergründet iſt oder werden kann, wie auch, daß dieſe Frage in Vergleich mit der andern, was Inhalt und Wirkung der Gabe ſey, eine untergeordnete iſt, falls nur die Objectivität des Sacramentes (das „daß" der Verbindung) feſtſteht. Ja, da von der Erledigung der erſteren Frage die zweite über die Art der Verbindung abhängt, ſo muß auch, wer in Betreff der erſteren die calviniſche Auffaſſung nicht aus der Kirchengemeinſchaft will ausgeſchloſſen ſehen, noch viel mehr von der letzteren daſſelbe ſagen. Was endlich die calviniſche Erklärung der Einſetzungsworte anlangt, ſo wäre es, da auch ohne die lutheriſche Erklärung des ἐστὶ die reale Mittheilung des Leibes und Blutes Chriſti aus der Einſetzung, ſowie aus andern Stellen des N. T. kann abgeleitet werden, wie gerade Calvin, aber auch die würtembergiſche Schule von J. Brentz u. A. beweiſt, geradezu widerſinnig und leichtfertig, ein kirchentrennendes Gewicht auf dieſe exegetiſche Verſchiedenheit zu legen; gegen ſolche Be-

vormundung der Schrifterklärung durch eine exegetiſche Tradition müßte ſchon vom materialen Princip aus wie vom formalen Einſpruch gethan werden. Um ſo wunderlicher wäre eine andere Meinung über das Gewicht dieſes Punctes, wenn man, wie die jetzige lutheriſche Theologie, auch auf Joh. 6. ein großes Gewicht legt. Doch es iſt noch Ein Punct übrig.

Es iſt der neueren lutheriſchen Theologie überhaupt noch beſonders um die Bedeutung des heiligen Abendmahls, des verklärten Leibes und Blutes Chriſti, für unſeres Leibes Verklärung und Auferſtehung zu thun. Sartorius (Meditationen u. ſ. w. S. 213 ff.) hebt als den wichtigſten Differenzpunct zwiſchen beiden Kirchen gerade das hervor, daß die Bedeutung des heil. Abendmahles in leiblicher Hinſicht von den Reformirten verkannt, von der lutheriſchen Kirche beſonders betont werde. Mit ihm ſcheint Herr D. M. darin Eins zu ſeyn, daß dieſe Seite den reformirten Bekenntniſſen fehle, nur daß er darauf aufmerkſam macht, daß die verklärende Auferſtehung unſeres Leibes auch nach ſymboliſcher Lehre lutheriſcher Kirche nie vom Genuß des Leibes und Blutes Chriſti ſo abhängig gemacht werde, als ob die Nichtcommunicirenden von ſolcher Auferſtehung ausgeſchloſſen wären. — Es iſt hier ein recht eclatantes Beiſpiel, wie wenig überflüſſig es iſt, ſtatt ererbte Meinungen fortzupflanzen, die Quellen ſelbſt zu erforſchen. Das Sachverhältniß, über das wir auch mit Herrn D. M. nicht ganz einverſtanden ſind, ſcheint uns aber dieſes zu ſeyn. Als eigentlichen Inhalt der Gnadengabe im heil. Abendmahl hebt Luther ſtets die Vergebung der Sünden hervor. Von Leib und Blut Chriſti, die allerdings nach ihm mitgetheilt werden, gibt er als die Bedeutung an, daß ſie für die Sündenvergebung das Pfand ſeyen. Eine leibliche Wirkung des heil. Abendmahls tritt bei ihm gänzlich zurück, wie auch die lutheriſchen Symbole ſich ähnlich verhalten. Schon inſofern iſt es zu verwundern, wenn man eine Lehre, die im ſechzehnten Jahrhundert in der lutheriſchen Kirche

faſt gar nicht vertreten iſt, als das ſpecifiſch Lutheriſche bezeichnet und der reformirten Lehre entgegenſtellt. Unſere Verwunderung ſteigt aber, wenn wir nun die reformirten Symbole ſelbſt anſehen. Denn während dieſe angeblich ſpecifiſch lutheriſche Lehre den lutheriſchen Bekenntniſſen fehlt, iſt ſie, wie Jeder ſich leicht überzeugen kann, in der reformirten Kirche und in ihren Symbolen frühe gepflegt und gelehrt und geht erſt im ſiebzehnten Jahrhundert, beſonders durch Hollaz, auch in die lutheriſche Kirche über a). Dieſes Factum ſollte manchen heutigen Gegner der reformirten Kirche freundlicher und gerechter ſtimmen; es könnte aber auch

a) Vgl. Conf. Scot. XXI: Fideles in recto usu coenae dominicae ita edere corpus et bibere sanguinem J. Chr. confitemur et certo credimus, quod ipse in illis et illi in ipso manent, imo ita fiunt caro de carne et os de ossibus eius, quod, sicut aeterna deitas carni J. Chr. vitam et immortalitatem tribuit, ita etiam caro et sanguis eius, dum a nobis editur et bibitur, easdem nobis praerogativas adfert. Gallic. XXXVI: Credimus eum arcana et incomprehensibili spiritus sui virtute nos nutrire et vivificare sui corporis et sanguinis substantia per fidem apprehensa. Catech. Heidelberg. LXXVI: das Eſſen und Trinken ſey nicht bloß Glauben und dadurch Sündenvergebung und ewiges Leben Empfangen, sed etiam per spiritum S. ita sacros. eius corpori — uniri, ut — caro simus de carne eius et os de ossibus eius, utque omnia corporis membra ab una anima, sic nos uno eodemque spiritu vivificemur et gubernemur. Helvet. 1566. c. XXI: Pascit nos sua carne et potat suo sanguine, quae vera fide spiritualiter percepta alunt nos ad vitam aeternam. Conf. Sigism. VIII: Alſo glauben Se. Churf. Gnaden, daß das heil. Abendmahl auch eine geiſtliche Speiſe der Seelen ſey, dadurch dieſelbe erquicket, geſtärket und mit dem vereinigten Leibe zur Unſterblichkeit geſpeiſet und erhalten wird. — Ueberhaupt umfaßt der cibus et potus spiritualis vitae aeternae auch die Wirkungen für das corpus spirituale (πνευματικόν) oder den Auferſtehungsleib, daher auch Calvin ſo oft von einem pasci ad veram et beatam immortalitatem redet, allerdings per fidem, z. B. de coena domini l. c. p. l., instit. L. IV. 17, 1 ff. 32.

andere Räthsel lösen. Man ist gemeinhin geneigt, bei Calvin nur an eine geistige Wirkung des heil. Abendmahles zu denken, weil er auf den Glauben ein so großes Gewicht legt, sowie auf die Vermittelung des heil. Geistes; nicht minder, zu vermuthen, daß Calvin schlechthin keinen Zusammenhang zwischen dem Wort und der unmittelbaren Wirkung des heil. Geistes auf den Geist annehme. Aber das ist beides gänzlich unrichtig. Das äußere Wort, aufgenommen durch Ohr und Auge in den Geist und verwandelt in die geistige Vorstellung, übergegangen in diese geistige Daseynsform, ist es, was nach Calvin für die eigentlich übernatürliche unmittelbare Wirkung des heil. Geistes, die von der Wahrheit und dem Heile göttlich gewiß macht, den Anknüpfungspunct im Geiste selbst bildet, wie ihm ja das Wort die uns ertönende Stimme des Vaters ist, gleichsam aus Gottes Geist hereingetreten in die Erscheinungswelt, um, von außen geistig aufgenommen, in uns — als mit assensus verbundene notitia — die Vorbereitung und die ansa zu bilden für die Geisteswirkung, die uns unseres Heiles gewiß macht; und so erklärt sich, wie Calvin einerseits dem Worte eine so wichtige Stelle im Heilsprocesse geben und andererseits doch noch auf dem unmittelbaren Geisteszeugnisse so bestimmt bestehen kann a). Aehnlich nun scheint es sich mit der leiblichen Wirkung zu verhalten, welche

a) Der Verf. der Abhandlung in der kirchl. Zeitschr. weiß die calvinischen Sätze beiderlei Art nur neben einander zu stellen (S. 56—58.) und entscheidet sich, ohne auch nur einen Versuch der Vereinigung zu machen, flugs im Geleise von Vorurtheilen bleibend, dafür, daß doch eigentlich nur die Sätze Calvin's von einer unmittelbaren Wirkung des Geistes auf den Geist recht ernstliche Bedeutung haben. Bevor die herbe Behauptung niedergeschrieben wurde, auch Calvin reiße das äußere Wort und das innere Wirken des heil. Geistes am Herzen auseinander, wäre es gut gewesen, sich vorzusehen, daß nicht zusammengehörige Worte Calvin's auseinandergerissen werden, die doch beide gleich deutlich vorliegen. Woher denn die Bibelliebe des reformirten Volks, wenn die heil. Schrift ihm kein eigentliches Gnadenmittel ist?

Calvin ſelbſt ſo ſehr beſtimmt und mit ihm die reformirte Kirche dem heil. Abendmahl beilegt. Die reale Mittheilung des Leibes und Blutes Chriſti oder der von ſeiner verklärten Menſchheit ausgehenden Kräfte geſchieht zwar zunächſt an den Geiſt des Menſchen, nachdem dieſer durch äußere Mittel, Wort und Sacrament, zum Glauben gebracht worden iſt. Aber daß durch den Geiſt auch etwas für die Leiblichkeit mitgetheilt werde, iſt ſo wenig widerſprechend (vgl. Joh. 6.), als daß überhaupt alle äußere Wirklichkeit in letzter Beziehung im Geiſte ihre Urſache und Quelle haben muß. Vermittelt ſich doch auch nach lutheriſcher Lehre aller Segen des heil. Abendmahls, alſo auch der leibliche, durch den Glauben, mithin durch den Geiſt des Menſchen irgendwie mit. Daß dieſes Calvin's Meinung iſt, dafür möge folgende Stelle zum Beleg dienen (Inst. L. IV, 17, 32.): tanta virtute tantaque efficacia (sacramentum) eminere dicimus, ut non modo indubitatam vitae aeternae fiduciam animis nostris afferat, sed de carnis etiam nostrae immortalitate securos nos reddat, siquidem ab immortali eius carne iam vivificatur et quodammodo eius immortalitati communicat. Und nachher ſagt er: Christum e carnis suae substantia vitam in animas nostras spirare etc. Die conſequente Fortbildung der neueren lutheriſchen Theologie ſtrebt, wenn wir recht ſehen, zu einer Natur in Gott hin; aber auch dieſes Theologumenon kann doch nur chriſtlichen Charakter behaupten, wenn dieſe Natur in Gott als durch ihn, den abſoluten Geiſt (oder die Liebe), ewig gewollt und geſetzt gedacht iſt. Doch wie dem ſey — das Ausgeführte dürfte hinreichen, um zu zeigen, daß wir kein Recht haben, in dieſem allerdings wichtigen Puncte auf die reformirte Lehre hoch herabzuſehen. Sie iſt vielmehr in dieſem Puncte Vorgängerin der lutheriſchen Kirche, und der Realismus, den ſie hier vertritt, muß um ſo mehr ein Band des Friedens und der weſentlichen Einigkeit in dieſer Lehre ſeyn, je größer das Gewicht iſt,

das die neuere lutherische Theologie auf diesen Punct zu legen gewohnt ist, und je mehr sie aus den inneren Wurzeln lutherischer Anschauung heraus zu ihm gelangt a). Die Realität dieser Mittheilung wird durch die allerdings ungenügende Lehre Calvin's von Christi Sitzen zur Rechten Gottes nicht afficirt. Noch weniger kann die Differenz über den Genuß der Unwürdigen kirchentrennende Bedeutung haben, sondern da gilt noch immer des alten Brentz Wort: Was gehen uns (in der Frage über brüderliche Gemeinschaft unter uns selbst) die draußen an? Wer Luther's Urtheile über das schwäbische Syngramma kennt und zwar mitten aus der Zeit des Streites heraus, sowie endlich die Erklärungen der stuttgarter Synode (1559), also mit der vornehmsten Väter der Orthodoxie der Form. conc., wornach dem verklärten Leibe Christi keine tödtende und richtende Bedeutung dürfe zugeschrieben werden, sondern nur eine belebende, der wird sich davor hüten, in dieser Bestimmung lutherischer Lehre ein besonderes selbständiges Interesse sehen zu wollen. Sie war nachweislich für Luther nur die Probe der Anerkennung der wirklichen Objectivität des Sacramentes, welche unleugbar auch Solche, die hier auf dem Standpunct des Syngramma stehen bleiben, ebensowohl festhalten b).

Wird daher der Dissensus zwischen den beiden Kirchen richtig formirt, so kann auch ihr Dogma vom heil. Abendmahl kein Recht zur gegenseitigen Excommunication oder Versagung der Kirchengemeinschaft geben. Sie halten wesent-

a) Darin scheint mir die genannte Abhandlung gegen Herrn D. M. in gewissem Rechte zu seyn, wenn sie ausführt, es folge daraus, daß auch ohne das heil. Abendmahl eine verklärende Auferstehung müsse möglich seyn, noch keineswegs, daß nicht der Gnadenmittheilung im heil. Abendmahl an ihrem Orte eine Bedeutung in dieser Hinsicht zukomme, wenn auch eine anderswie ersetzbare (Joh. 6.).

b) Ich kann in diesem Puncte demjenigen nur zustimmen, was Dieckhoff (die evang. Abendmahlslehre, S. 631.) sagt.

lich denſelben Inhalt und dieſelben Wirkungen des heil. Abendmahles für Würdige und Unwürdige feſt; ſie ſtellen weſentlich dieſelben Bedingungen des Heilsempfanges auch hier auf, daher ſie gegenſeitig mit Erbauung an ihrer Feier Theil nehmen können a). Es hat daher auch nicht einmal der Euphemismus ſeine Stelle: die Glieder beider Kirchen werden wohl bei einander das heil. Abendmahl nicht nehmen wollen. Die, welche ſo reden, getrauen ſich nicht, Reformirte vom Tiſche des Herrn wegzuweiſen, weil ſie erkennen, daß kein Recht dazu in den Differenzlehren beider Kirchen enthalten iſt; aber wer das erkennt, muß auch ſich darauf gefaßt machen, daß welche kommen wollen, und darf nicht den ſchuldigen chriſtlichen Willkomm in eine ſanfte Abweiſung durch Suggeſtion eines freiwilligen Nichtwollens verwandeln.

Aber wir müſſen weiter gehen. Geſetzt, der Diſſenſus in der Abendmahlslehre wäre weiter greifend, als wir gefunden, und ſo groß, wie ihn z. B. D. Sartorius formirt (ſ. ob.), ſo gäbe doch auch dieſes kein Recht zur Fortdauer der kirchlichen Spaltung oder Excommunication, ſondern nur zu einem beſonderen Haushalt neben Gaſtfreundſchaft und brüderlicher Liebesbezeugung. Der Apoſtel Paulus bedarf keiner Korrektur, wenn er da, wo er von den Stücken redet, die die kirchliche Einheit begründen, zwar die Taufe, den Einen Herrn und den Einen Glauben an ihn (alſo den objectiven Heilsinhalt, die ſubjective Aneignungsform und das grundlegende Gnadenmittel), aber nicht das heil. Abendmahl erwähnt. Differenzen hierüber für ſich alſo, d. h. wenn ſie jene drei — das Fundament, nicht aufheben, ſind

a) Es ward ſelbſt im ſiebzehnten Jahrhundert von der lutheriſchen Theologie die doctrinale Erklärung der Sacramente zu der Summe des Fundamentalen oder zum Heil Nothwendigen in der Regel nicht gezählt. Vergl. Gaß, Geſch. d. prot. Dogmatik. I, 244. 1854.; Tholuck, die Lehre v. d. fundam. Artt. Dtſch. Ztſchr. f. chr. Wiſſ. März 1851.

nicht fundamental, dürfen also die Einheit nicht spalten. Dazu kommt, wie D. M. mit Recht hervorhebt, die Heiligkeit und Objectivität des Sacramentes des Altars. Die lutherische Kirche gesteht der reformirten zu, daß der Herr auch ihr ein wahres Abendmahl spende, daß also auch die reformirte Gemeinschaft ein ihm willkommner Gast ist. Nun hat aber die Kirche Christi für die Gewährung ihrer Gemeinschaft als oberstes Gesetz einzig Christi Gemeinschaftsgesetz gelten zu lassen. Die Gemeinschaft, die Christus zu knüpfen nicht verschmäht, muß Maß und Richtschnur unseres Gemeinschaftsuchens und Gewährens seyn. Wen Christus annimmt (προσλαμβάνει), den dürfen auch wir nicht aus unserer Gemeinschaft abweisen wollen; denn es steht uns nicht zu, über den Meister uns zu stellen, und — allerlei Künste der Trennung zu erfinden (Joh. 13, 16. 17.). Endlich gerade weil der lutherische Typus mit Recht auf die Objectivität des Sacramentes ein großes Gewicht legt, so ist es ihm am meisten fremd, auf bestimmte positive Leistungen und Bedingungen, wie z. B. gute Werke des Willens oder gute Werke des Verstandes (d. h. Begriffe) oder auf die professio, das Hauptgewicht zu legen. Was die lutherische Kirche von ihren eigenen Angehörigen zum würdigen Empfang des Sacramentes fordert, das ist das in Reue und Buße gedemüthigte, nach dem Herrn und der Gemeinschaft mit ihm hungernde und dürstende Gemüth, wie das z. B. der kleine lutherische Katechismus so tactvoll allein nennt, nicht aber ein vorgeschrittenes Wissen von der Art der Verbindung des Leibes und Blutes Christi und seiner Gnade mit den Elementen oder mit der Handlung. Gerade weil im Sacramente Christus der Einladende und Spendende ist, dem alle Mühseligen, die ihn suchen, willkommen sind, so wäre es zudringliche Einmischung, wenn eine Einzelkirche Keinen zu dieser Gemeinschaft mit Christo zulassen wollte, der nicht vor Allem zu ihrer Kirchengemeinschaft sich bekannt oder gewandt hätte. Nur wenn im heil. Abend-

mahl das Wesentliche die Darstellung der kirchlichen Gemeinschaft wäre, müßte die Abendmahlsgemeinschaft von der kirchlichen Zugehörigkeit oder dem Uebertritt abhängig gemacht werden. Der Zwinglianismus ist es, welcher, wie der Romanismus in anderer Weise, auf die kirchliche Gemeinschaft und ihre Darstellung im Abendmahl, sowie auf die subjective Leistung den Hauptaccent legt. Aber wir dürfen den Tisch des Herrn nicht in einen Tisch Zwingli's, noch in einen Luthertisch verwandeln, so wenig als die heil. Taufe in eine Luthertaufe 1 Kor. 1, 13. Es ist daher gänzlich D. M. beizustimmen, wenn er es als unrecht bezeichnet, die Theilnahme am Tische des Herrn in ein Zeichen der Anschließung an die betreffende Particularkirche zu verwandeln (S. 337.). Die Confession würde sich zur Secte machen, die von dem Tische, welchen der Herr durch sie als einen Theil der ganzen Kirche deckt, Solche ausschließen wollte, die sie als Glieder Christi anzusehen hat. Wo das Gegentheil lutherischerseits wollte vertreten werden, da würde sich, wie so häufig, auch hier das scheintreue, aber gesetzlich gewordene Lutherthum als Abfall von den innersten Trieben der lutherischen Wahrheit selbst und von ihrer sacramentalen Erkenntniß erweisen. Auch hier also ist nicht trotz des lutherischen Princips und auf seine Kosten die Bethätigung der confessionellen Einheit zu fordern, sondern kraft desselben. Nur dogmatische Bewußtlosigkeit oder Untreue an dem Herrn kann daher den Reformirten die Abendmahlsgemeinschaft versagen wollen a).

Allerdings ergibt sich hieraus, daß die lutherische Kirche (wie auch die reformirte, die dazu weniger geneigt seyn möchte) ihrerseits auch Katholiken, wenn sie nur sonst sich

a) Vergl. die treffliche Auseinandersetzung von Nägelsbach: über kirchliche Gemeinschaft und Austritt aus der Kirche. 1854. S. 27 ff. Dagegen kann man, auch wissenschaftlich, nur mit schmerzlichem Bedauern wahrnehmen, daß Männer wie Delitzsch so harte Urtheile in dieser Frage haben aussprechen können.

als würdige Gäste darstellen, die Abendmahlsgemeinschaft zu gewähren verpflichtet ist, wie es ja nach dem Erörterten überhaupt ein Mißbrauch des heil. Abendmahls für Zwecke der Particularkirche ist, wenn dasselbe in ein Zeichen des Uebertritts von einer Confession zur andern verwandelt werden will, was am schroffsten die griechische Kirche noch neuestens durchführt. Ein Anderes freilich ist die Frage, ob römische oder griechische Katholiken von diesem Rechte können einen Gebrauch machen, da nach ihrer Lehre wirkliches Abendmahl nur von bischöflich Geweihten ausgetheilt wird. Ebenso können allerdings Evangelische am Abendmahl in der römischen oder griechischen Kirche nicht Antheil nehmen, aus anderem Grunde. Auf die Verstümmelung des heil. Abendmahls bei der ersteren würden wir dabei nicht, wie Herr D. M. thut, das Hauptgewicht legen, sondern darauf, daß nach den willkürlichen Satzungen jener beiden Kirchen der Antheil an dem heil. Mahl bei ihnen nur durch Uebertritt, also durch Adoption ihrer Irrthümer und Verleugnung der evangelischen Wahrheit erkauft werden könnte. Nichtsdestoweniger behauptet die evangelische und speciell die lutherische Kirche ihre Katholicität nur dadurch, daß sie ihrerseits keine menschlichen Schranken um den Altar des Herrn zieht, sondern nur die göttlich gesetzten behütet, daher auch die Gewährung der Abendmahlsgemeinschaft nicht bedingt werden läßt durch den Zutritt zur speciellen Kirchengemeinschaft, noch die Versagung schon entschieden seyn läßt durch die Zugehörigkeit zu einer anderen Kirchengemeinschaft, wenn diese noch als christliche gelten darf.

Wenn aber Katholiken nur trotz ihres Glaubens, d. h. unter Aufgebung desselben, die evangelische Abendmahlsgemeinschaft können suchen wollen, während die Evangelischen gegenseitig sie kraft ihres Glaubens suchen und gewähren können, so ist darin schon auch ein Hinweis darauf enthalten, daß es sich mit der Kirchengemeinschaft, welche die Evangelischen mit den Katholiken halten können, wesent-

lich anders verhalten wird, als mit der Kirchengemeinſchaft, welche die evangeliſchen Confeſſionen einander ſchuldig ſind. So wenig evangeliſcherſeits alle kirchlichen Gemeinſchaftsbande mit der katholiſchen Kirche abgeriſſen werden dürfen, ſo iſt doch der römiſche Diſſenſus vom gemeinſamen ſpecifiſch Evangeliſchen von Allen, die das Materialprincip als fundamentalen Punct anzuſehen nicht umhin können, als fundamental anzuerkennen, und während die Evangeliſchen von einander wiſſen, daß ihr beiderſeitiges Bekenntniß, wenn gläubig angenommen, das Heil vermittelt, ſo wiſſen ſie ebenſo ſehr, daß die römiſche Geſammtlehre, in der allerdings das Gemeinchriſtliche auch noch enthalten iſt, nur dann das Heil vermittelt, wenn ihr Diſſenſus nicht ebenſo wirkt, wie ihr chriſtlicher Conſenſus, ſo daß es alſo allerdings ſeine Wahrheit und ſeinen guten Sinn hat, wenn Herr D. M. zu unterſcheiden auffordert, ob kraft der Geſammtlehre einer Kirche oder nur trotz derſelben in ihrer Ganzheit der Zweck des Chriſtenthums, das Heil der Seelen, erreichbar ſey. Ebendaher verpflichtet denn aber auch eine Abendmahlsgemeinſchaft, die auf evangeliſchem Conſenſus ruht, noch ganz anders die evangeliſchen Glaubensgenoſſen zu brüderlicher Liebesgemeinſchaft überhaupt, als es die Abendmahlsgemeinſchaft mit Katholiken (wenn ſolche zu unſerer Feier könnten kommen wollen) zu thun vermöchte.

Die ſpeciellen preußiſchen Verhältniſſe ſind im Obigen, wie auch in D. M. Buch nicht zunächſt in Betracht gezogen. Aber es iſt kein Zweifel, daß die gründliche theologiſche Behandlung des Gegenſtandes in dieſem Werke geeignet iſt, auch für den Frieden und die normale Entwickelung der preußiſchen Landeskirche ſichere und über ungeſchichtliche Willkür ſich erhebende praktiſche Anhaltspuncte zu geben. Es würden ſich hiernach folgende praktiſche Grundſätze ergeben:

1) die preußiſche Landeskirche iſt und bleibt eine Ein-

heit kraft des vorhandenen Consensus zwischen beiden Confessionen;

2) kraft dieses Consensus hat sie ein einheitliches, nicht territorialistisches, sondern kirchliches Kirchenregiment;

3) kraft desselben gilt in ihr allgemein der Grundsatz der Zulässigkeit gegenseitiger Abendmahlsgemeinschaft ohne Uebertritt;

4) innerhalb der einen und selbigen preußischen Landeskirche ist nicht bloß, wie bisher, Raum für die confessionellen Differenzen, sondern es wird auch auf der Basis von Nr. 1—3. namentlich dem lutherischen Typus volle Freiheit, sich in Lehre, Cultus, Verfassung weiter nach seiner Art auszuprägen, wie umgekehrt den in engerem Sinne Unirten die Möglichkeit des Fortschreitens und neuer Bildungen auf dem Grunde des Consensus unbeschränkt zu belassen seyn.

Zu Nr. 3. würde unseres Erachtens noch zu fügen seyn, daß auch fernerhin, wie bisher, nach altevangelischem Brauche die Ordination nicht für eine evangelische Sonderkirche allein, sondern ohne Reordination auch für die anderen gelte, was dadurch erreicht wird, wenn die Ordination, wie mit Recht auch die eisenacher Conferenz vorschlägt, nicht unmittelbar zugleich zur Verpflichtung auf die Sondersymbole verwendet, sondern die letztere für die Vocation vorbehalten wird. Dadurch wird es auch möglich, unbeschadet der landeskirchlichen Einheit, innerhalb der Union den Gemeinden die Möglichkeit der Verpflichtung auf die Dissensuslehren, sofern sie sie fordern, zu belassen. Andererseits wird freilich, wenn in der preußischen Kirche der Frieden wiederkehren soll, nicht denen dürfen Vorschub gethan werden, welche den der Union beigetretenen Gemeinden den Dissensus wieder aufdrängen, oder künstlich und selbst mit Aufwendung von Geldmitteln geschlossene Gemeinschaftsbande Reformirter mit Lutheranern zu lockern oder aufzulösen rathen, was für ein gemeinsames Kirchenregiment zu dulden oder zu fördern keine angemessene

Aufgabe seyn kann; es werden nicht Solche, welche die Union selbst in dem Sinne der Cab. Ordre v. 1834 verwerfen, nachdem sie ihr früher zugehörten, zum Antheil an dem obersten Kirchenregiment der Einen preußischen Landeskirche über Lutherisch-Unirte geeignet heißen dürfen, während zu gleicher Zeit die Consensus-Unirten in derselben obersten Behörde leider noch immer kein gesetzliches Recht auf Vertretung haben. Es ist möglich, daß jene genannten Grundsätze in der Durchführung auf Schwierigkeiten stoßen, die nur in Kraft sie sanctionirender kirchlicher, d. i. synodaler, Beschlüsse überwunden werden können. Aber es folgt daraus nur, was auch aus so vielen andern Gründen feststeht, daß als die einfachste und nächste Pflicht des preußischen Kirchenregimentes erscheint, sich diesen synodalen Beirath zu verschaffen, da ihm für sich nach evangelischen Grundsätzen die Legitimation nicht beiwohnt, ein die innersten Beziehungen betreffendes Werk, wie die Regelung der Frage über Union und Confession, auf eigene Hand zu unternehmen. Daß die Nothwendigkeit *solcher* kirchlichen Lösung noch 1846 allgemein und einstimmig anerkannt war, das wird trotz des unglücklichen Jahres 1848 unvergessen bleiben.

Das vorliegende Buch hat sich unter Laien und Theologen schon zahlreiche Freunde erworben, aber nicht minder sind mehrfache sich ihm entgegensetzende ausführlichere Beurtheilungen erschienen. Zwei einander direct entgegengesetzte Standpuncte sind es, deren Widerspruch dagegen um so mehr mußte aufgeregt werden, je bestimmter und gründlicher ihrer Einseitigkeit das Buch entgegentritt[a]). Es ist die

---

a) Es gehören hierher *einerseits* die Tüb. theolog. Jahrb. 1855, 1: Baur, das Princip des Protest. und seine geschichtl. Entwickelung mit Rücksicht auf die neuesten Werke von Schenkel, Schweizer, Heppe und die neuesten Verhandl. über die Unionsfrage, S. 1—137., bes. S. 109 ff., *andererseits* die erlanger Ztschr. f. Protest. u. Kirche, Nov. und Dec. 1854, mit dem Aufsatz des

doppelte mögliche Form des ungeschichtlichen Sinnes in Behandlung kirchlicher Fragen, der Herr D. M. innerhalb der evangelischen Kirche das göttliche Recht auf Geltung bestreitet, indem er das „göttliche Recht" der besprochenen die confessionellen Unterschiede mit einschließenden kirchlichen Gemeinschaft zwischen Lutheranern und Reformirten behauptet. Wenn die beiden möglichen Formen des Irrthums, die paganisirende und die judaisirende, gleich sehr sich von einer Erscheinung getroffen fühlen, so erweckt das zum voraus die günstige Vermuthung für die letztere, daß sie den christlichen Charakter rein und bestimmt ausprage.

Herr D. Baur, dessen Stellung zu Hengstenberg und der Restaurationstheologie überhaupt sonst bekanntlich eine nur zu wenig freundliche war, hat den alten Kampf mit dieser Gegnerschaft eine Weile ruhen lassen zu müssen geglaubt, um mit ihr sich auf die „Unionstheologie" und die Hauptvertreter derselben zu werfen. Ueber die objectiven im beiderseitigen Standpunct gelegenen Motive dieser unerwarteten Cooperationen wird unten geredet werden.

Herr D. Baur gibt den Angriffen des unionsfeindlichen Lutheranismus auf Nitzsch, Müller, Lücke in dem Tadel Recht, daß diese Männer den beiden Lehrbegriffen die Spitzen abbrechen, die Gegensätze limitiren, auf ein Mittelmaß reduciren wollen, während doch beide Lehrbegriffe ihren wesentlichen Charakter aufgeben müßten,

---

Herrn Prof. Harnack, die Union und deren neuester Vertreter; ferner: evangl. KZeitg. 1854. Nov. und 1855. Vorwort; die kirchliche Zeitschr. von Kliefoth und Mejer, II, 1. 1855, von einigen anderen, minder eingehenden Stimmen zu schweigen. Daß die protestant. KZeitung das von Herrn D. M. gezeichnete Bild des Standpunctes des Unionscomité's ablehnt, und ein Freund desselben in seiner Anzeige des müller'schen Buches ein weit positiveres Verhältniß zu den kirchlichen Bekenntnissen für dasselbe in Anspruch nimmt, ist schon berührt und ein zu weiterer Verständigung Hoffnung gebender Widerspruch gegen D. M., den gewiß dieser selbst nur mit Freuden begrüßt.

wenn ſie ſich z. B. in den Lehren vom heil. Abendmahl und der Gnadenwahl auch nur modificiren ließen. Aber dieſe Auffaſſung beruht nach allem Obigen auf Mißverſtand. Wir erinnern nur abermals an das Wort von D. M. (S. 101.), die vorhandene Kirchenſpaltung ſey aufzuheben, „ohne den bisher geſonderten Kirchenweſen oder einem unter ihnen das Opfer ſeiner eigenthümlichen Lehre und ſeiner ſonſtigen Ordnung zuzumuthen". Was dieſe Männer (wie die preuß. Cab. Ordre von 1834) aufgehoben wiſſen wollen, das liegt auf dem kirchenrechtlichen, nicht auf dem dogmatiſchen Gebiet. Nicht um Aufhebung oder Tilgung von Lehrbeſtimmungen handelt es ſich, ſondern um die Aufhebung ihrer kirchenſpaltenden Bedeutung, poſitiv um die Behauptung, daß eine religiöſe Gemeinſchaft ſich trotz dieſer Unterſchiede und ihrer Fortdauer als Eine wiſſen könne, wenn auch in mehreren Zweigen. Oder wie? Will Herr D. Baur ſagen, gerade die kirchenrechtliche Bedeutung ſey im evangeliſchen Lehrbegriff die Hauptſache, will er alſo im Ernſte beiden Confeſſionen den Rath geben, nach innen jede Abweichung von dem ſymboliſch Feſtgeſtellten kirchenrechtlich zu ahnden und aus demſelben Grunde nach außen die Excommunication und Kirchenſpaltung unter den Evangeliſchen fortzuführen? Wir können das im Angeſicht all' ſeiner Schriften nicht glauben, daß er der lutheriſchen Kirche dieſes Recht und (ſofern Selbſterhaltung Pflicht iſt) dieſe Pflicht zuſchreiben und in Erinnerung bringen wolle, die ſie gegen ihre Glieder und ihre Diener habe, hätten aber ebendaher auch gewünſcht, daß der Schein der Einſtimmigkeit mit dem kirchenrechtlichen Standpunct derer, die ſonſt ſeine Gegner waren, mehr vermieden worden wäre. — Jene unrichtige Auffaſſung der Union, als wäre ſie den Unterſchieden feindlich, weil ſie ihnen kirchenrechtlich die ſcheidende Kraft will abgeſprochen wiſſen, kehrt in mancherlei Variationen bei Herrn D. Baur wieder, z. B. wenn er meint, die Union wolle, um zu Stande zu kommen, die

Lehrgegensätze vermitteln, ausgleichen, neutralisiren, aufheben u. dgl. (a. a. O. S. 113.), während D. M. so bestimmt hervorhebt, die vollkommene Einigung in der Lehre könne erst Folge, nicht Voraussetzung der Union seyn (S. 16.)[a]. Allerdings aber, wenn nicht schon eine reiche evangelische Glaubenseinheit da wäre, so fehlte auch die Kraft, die noch übrigen Unterschiede so zu tragen, wie die von D. M. geforderte Bethätigung des Gemeinschaftslebens es verlangt.

Aber hier fällt abermals Herr D. Baur ein: wo denn der Consensus sey; beide Lehrbegriffe seyen Ganze für sich, aus Einem Gusse. Ihre Einheit soll nur formal, die Einheit desselben Strebens ein Problem zu lösen seyn (S. 130). Jeder Satz in den beiden Systemen des evangelischen Protestantismus habe eine andere Bedeutung in beiden, und in dieser geschichtlichen, trennenden Bedeutung müsse Alles gehalten bleiben, oder aber Alles verändert und über beide Lehrbegriffe hinaus geschritten werden (S. 122. 130.). „Beide Lehrbegriffe, jeder für sich in seinen Theilen gleichartig, bilden individuell verschiedene Lehrorganismen." — Aber leugnet denn D. M. die Wahrheit, die in dem Letzteren liegt? Im Gegentheil, S. 14 spricht er sie selbst

a) Wenn Herr D. Baur (S. 131.) die Freunde einer Union auffordert, zu gestehen, daß die Einheit, die sie als Ziel des Strebens hinstellen, nichts auf dem Boden der alten Bekenntnisse Entsprungenes, sondern etwas Neues sey, auf das man nicht hätte kommen können, wenn sich nicht das religiöse und kirchliche Bewußtseyn — von den Lehrbegriffen selbst im Ganzen mehr oder minder abgelöst hätte: so beruht auch dieß auf derselben unrichtigen Voraussetzung, daß man innerhalb der Union aufhören müsse, Lutheraner oder Reformirter zu seyn. Daß es übrigens mit diesem Urtheil über das „religiöse und kirchliche Bewußtseyn" jener Männer so ernst nicht gemeint seyn kann, erhellt daraus, daß nach der Art, wie er selbst das Princip des Protestantismus beschreibt, er schwerlich Anlaß zum Tadel genommen hätte, wenn wirklich jene „Ablösung" bei ihnen stattfände.

aus. Oder beweist das, daß nur Dissensus und kein Consensus besteht? Das Gegentheil folgt aus dem früher über ihre Familienähnlichkeit Bemerkten. Doch auch hier kann Herr D. Baur nicht in vollem Ernst gesprochen haben: einmal nicht so, daß er selbst nur Dissensus vorliegen sähe; denn er selbst redet ja vom „Protestantismus" als einer Einheit, welcher Freiheit und Gnade zu vermitteln suche, und das protestantische Princip bestehe eben im Erkennen dieser Aufgabe und in dem Streben ihrer Lösung, das in der lutherischen Confession von der Freiheit, in der reformirten von der Gnade seinen Ausgangspunct nehme. Wenn nun aber beide beides (Freiheit und Gnade) festhalten, so wird doch wohl auch Gemeinsames zu Tage kommen a)? Aber auch nicht das kann die Meinung des Hrn. D. Baur seyn, daß beide Confessionen sich um ihres Dissensus willen zu excommuniciren haben.

Wie groß ferner unsere Neigung seyn mag, uns zu freuen, daß Herr D. Baur einmal dem Recht der Individualität seine Anerkennung zu Theil werden zu lassen scheint, so wird doch auch hier denen, welche darüber am meisten zufrieden seyn möchten, einige Vorsicht anzurathen seyn. Denn er gibt deutlich genug als seine Meinung zu verstehen: wenn auch Einzelne die Einheit pflegen mögen, so können doch die Kirchen ihre Trennung nur dadurch aufheben, daß übergegangen werde auf eine Einheit über

a) Mit dieser Bestimmung der Einheit und des Unterschiedes beider Confessionen scheint mir übrigens wenig gewonnen. Religiös betrachtet, ist es vielmehr der Gegensatz von Sünde und Gnade, in welchem sich beide bewegen; theologisch aber muß es ebenso in der lutherischen Kirche möglich seyn, von Gott auszugehen, als in der reformirten vom Menschen, wenn es eine speculative Theologie in der lutherischen Kirche geben soll. — Ja, mit Hrn. D. Baur's Bestimmung des protestantischen Princips ist noch gar nichts dem Protestantismus oder auch nur dem Christenthum Charakteristisches gesagt.

ihrem Gegensatz, die einem anderen Boden als dem der confessionellen Lehrbegriffe erwachsen sey (S. 130—137.) Seine Ansicht über diese können wir am kürzesten in jenes Wort zusammenfassen: Sint ut sunt, aut non sint. Ihre Versteinerung möchte allerdings das sicherste Mittel ihres Ersterbens seyn; aber es muß befremden, wie man seine Hoffnungen auf die Zukunft an einen solchen Faden aufhängen und wider allen Gang der Geschichte nur in einem völligen Tode und Untergang des Alten den Anknüpfungspunct für den Gegenstand der eigenen Wünsche und Erwartungen finden kann. Die Geschichte lehrt, daß überall neuen oder regenerirenden Bildungen positive Keime vorangehen, nicht bloß „formale" Vorbereitungen irgend welchen „Strebens", noch weniger bloß negative Dinge, vacua, wie die der Aufklärung des vorigen Jahrhunderts. Wir kennen das Ende, das Herr D. Baur den christlichen Dogmen divinirt; wir begreifen daraus, welches Schicksal er vollends den „Individualitäten" weissagen muß, die für eine Phase derselben ihre Träger sind; und nur Eins bleibt unbegreiflich, wie man hoffen kann, Licht oder Frieden in die confessionellen Streitigkeiten durch eine Betrachtungsweise bringen zu können, die alle confessionelle Arbeit als in sich eitel bezeichnet, die Individualitäten nicht zur reinigenden Gemeinschaft bestimmt seyn läßt, sondern schließlich damit tröstet, daß Sünde, Irrthum daher auch die confessionellen Gegensätze und Widersprüche nothwendig zum Leben des Geistes seyen.

Darin hat Herr D. Baur Recht, daß man kein Recht hat zu fordern, die Theologie und Kirche soll das Bewußtseyn ihres Fortschrittes nur „unter dem Namen der Union" haben können. S. 135. a). Aber auf Namen kommt es

a) Herr D. Weisse in dem Vorwort zu der neuen Ausgabe seiner Christologie Luther's will umgekehrt an Stelle der conservativen oder positiven Union die „progressive" gesetzt wissen. Aber durch das Erstere in dem Sinn, wie es D. M. vertritt, wird das Zweite nicht ausgeschlossen, vielmehr fundamentirt.

ja überhaupt keinem Verständigen vornehmlich an. Herrn D. Baur jedoch ist der Name der Union schwerlich um der „vagen Allgemeinheit und Unbestimmtheit der Unionsdoctrin" willen zuwider, wie es nach S. 137. scheinen könnte, sondern des festen Zusammenhanges wegen, den bei den Genannten diese Doctrin mit dem inhaltsvollen historischen, reformatorischen Bekenntniß festhält und mit welchem sie kirchlich wie theologisch will Ernst gemacht wissen, während, wo die kirchenrechtliche Gleichstellung aller Theile des Bekenntnisses bis zur Form. conc. hin bleibt, die Unmöglichkeit der kirchlichen Handhabung solchen Bekenntnisses Jedem einleuchtet und auch die fundamentalsten Abweichungen deckt, wie z. B. diejenigen, deren Herr D. Baur den Schleiermacher ungerecht mit kahnis'schen Worten anzuklagen für angemessen gefunden hat (S. 136.). Ferner ist die Unionstheologie Herrn D. Baur zuwider, weil sie auf den Unterschied zwischen Glauben und Theologie mit Schleiermacher dringt, weil sie auf den ethisch-religiösen Quell der Reformation zurückweist und die relative Selbständigkeit des religiösen Lebens gegenüber von der Wissenschaft vertritt; und wenn im Bisherigen trotz des gegentheiligen Scheines; ja trotz des Lobes „der Festigkeit der Ueberzeugungstreue" (S. 131.), das er dem absoluten Antiunionismus spendet, Herrn D. Baur's extremer Gegensatz zu demselben offenbar ist, so ist allerdings hier doch ein Punct, wo es sich anders verhält; hier thut sich eine Seite auf, welche wirklich die genannte Cooperation als objectiv in dem beiderseitigen Standpunct begründet zeigt. Jedes energisch erfaßte Princip macht scharfsichtig, um Sympathie und Antipathie ihm gemäß zu regeln. Auch der Intellectualismus thut es, der an die Stelle der Religion und der religiösen Persönlichkeit das Denken und Wissen setzen will, und es macht dabei wenig Unterschied, ob die Gedanken und Lehren Sätze der subjectiven Vernunft sind, die sich ja auch als objective Vernunft kann geltend machen wollen, oder ob sie ererbte,

von Andern erzeugte Lehrgedanken sind. Daher sehen wir jetzt die Grüße und Ehrenbezeigungen zwischen den beiden Extremen, so räthselhaft für Manche, herüber und hinüberfliegen. Es gilt den Kampf gegen diejenige Theologie, welche die Selbständigkeit des Glaubens dem Wissen gegenüber, sowohl dem der Vernunft, als dem historischen und traditionellen, geltend macht und so durch die Kraft des reformatorischen Princips den kirchlichen Zukunftsträumen sich entgegenstellt, welche den Intellectualismus der einen oder andern Art sich zum luftigen Fundamente nehmen. So wird denn auch deutlich, warum Herr D. Baur die Confessionen nur als zwei entgegengesetzte Lehrbegriffe behandelt, nicht bedenkend, daß sie waren und glaubten bevor sie bekannten, und bekannten, bevor sie zu Lehrbegriffen fortgingen. Daher wird dann auch verfahren, als verdankten die confessionellen Lehrbegriffe ihre Entstehung dem wissenschaftlichen Factor, der allerdings gewöhnlich nach Einem Princip, dem logischen, arbeitet, um ein Werk aus Einem Gusse hinzustellen, was ihm gleichwohl nie gelingt, noch gelingen kann, wenn er andere Factoren, wie den religiösen und ethischen, außer Acht läßt. Da ist dann auch das Bedauern gerecht, wenn man in ein solches System Fremdartiges einmischen oder etwas Charakteristisches davon thun will (was übrigens, wie oft erwähnt, auch Herr D. M. und Nitzsch beides ablehnen). Da ist endlich auch die Erwartung gegründet, die Herr D. Baur ausspricht, der Fortschritt könne nur durch einen Sturz der beiderseitigen alten Lehrsysteme hindurch geschehen und nur in einem schlechthin neuen System könne die Einheit gegeben seyn, die Gegenstand seiner Hoffnung ist, die aber jede Anknüpfung an einen materialen reformatorischen Consensus verschmäht, ja das Vorhandenseyn desselben bestreitet. In der That ist ja auf dem Gebiet der Weltweisheit der Sturz des einen Systemes durch das andere, nicht aber ein bloßer Eklekticismus das Mittel des Fortschreitens gewesen. Aber

es ſcheint doch ſelbſt die Geſchichte der neuern Philoſophie zu zeigen, daß ſie in Stockung und Zerfall geräth, wenn ſie nicht als einen ſelbſtändigen Factor das Ethiſche und das Religiöſe betrachtet und dieſe Principien der wiſſenſchaftlichen Methode und Entwickelung einzuverleiben weiß. Das nihilianiſtiſche Ende des von dieſen Factoren abſtrahirenden Wiſſens ſcheint doch offen genug vorzuliegen, um die Sehnſucht nach Befreiung aus dieſem Banne des Intellectualismus zu wecken, ſtatt in ihn hinein zu verlocken. Vollends aber iſt es geradezu eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος zu nennen, wenn man von dem, und zwar gemeinſamen, religiöſen und ethiſchen Bewußtſeyn der Reformation und von dieſen Intereſſen derſelben ſo ſehr meint abſehen zu dürfen, daß man die reformatoriſchen Bekenntniſſe nur als eine Gattung wiſſenſchaftlicher Syſteme, in der Sprache der Vorſtellung geſchrieben, und als Verſuche behandelt, eine wiſſenſchaftliche Aufgabe zu löſen, nämlich wie Freiheit und Gnade zuſammengehen. Das waren nicht Luther's Kämpfe zu Erfurt; darauf ruht nicht die lutheriſche Kirche, in der die Häupter im Anfang ſich auch an den abſoluten Prädeſtinatianismus hielten, den Herr D. Baur als das weſentlich Reformirte anſieht, und die nachher davon abließ, ohne irgend aufzuhören, ſich dennoch als mit ſich ſelbſt identiſch zu wiſſen. Warum anders iſt ſelbſt die Form. conc., dieſes am meiſten ſchulmäßige Symbol, z. B. in der Lehre von der Prädeſtination bei einer ſo incongruenten Darſtellung ſtehen geblieben, als weil es ihr nicht auf ein logiſch rückſichtsloſ vorgehendes Syſtem ankam, ſondern auf Geltendmachung gleich weſentlicher religiöſer und ſittlicher Intereſſen, der Erlöſungsbedürftigkeit und der Gnade, der Wahrheit des Schuldbegriffs (oder der Freiheit) und der Unfreiheit? Wer kann leugnen, daß das hierbei treibende religiöſe und ethiſche Intereſſe vollkommen berechtigt war und in der evangeliſchen Kirche als ſolcher fortleben muß, wenn ſie nicht innerlich abſterben ſoll? Aber der lehrhafte Ausdruck dieſer Wahrheiten des

religiösen und sittlichen Bewußtseyns gelang ihr noch nicht so, daß nicht die Wissenschaft, die Wächterin über die logische Consequenz, manche Mängel aufzudecken gehabt hätte und noch hätte, um immer neu die Anregung zu geben, zu der religiösen Gewißheit die wissenschaftliche zu gewinnen. Aber ebendaher ist auch die Unterscheidung zwischen der sittlich-religiösen Gewißheit des Glaubens und zwischen dem wissenschaftlichen Gange eine Errungenschaft, von deren Festhaltung die Continuität unserer Kirche abhängt, und die wir uns durch keinerlei Intellectualismus entreißen lassen dürfen.

Gehen wir zur andern Seite der Gegnerschaft des vorliegenden Buches über, so ist zunächst zu erwähnen die Entgegnung in der Zeitschrift für Protest. und Kirche (1854. XXVIII, 5. 6.), als deren Verfasser sich Herr Prof. Harnack bekennt, der auch noch einen besondern Abdruck derselben veranstaltet hat. Wir können nicht sagen, daß wir von dieser Abhandlung irgend eine Förderung der Wissenschaft und Kirche erwarten, und wundern uns fast bei ihrem Ton und Inhalt, daß sie in jener Zeitschrift Aufnahme gefunden hat, verweilen aber dabei, obwohl ungern, etwas länger, theils aus Achtung gegen jene Zeitschrift, an der wir wenigstens in früheren Zeiten solchen Ton nicht gewohnt waren, theils um es unsererseits dem Herrn Verfasser dieser Arbeit nahe zu legen, in Zukunft mit mehr Anstand und mit höheren Anforderungen an sich selbst unter uns aufzutreten. Daß er wohl im Stande ist, diesem Wunsche zu entsprechen, glauben wir aus andern litterarischen Arbeiten desselben hoffen zu dürfen.

Zuerst ein Wort über die vom Herrn Professor Harnack präsumirte Fehllosigkeit des lutherischen Bekenntnisses, woraus er (was nicht einmal so folgt) die Nothwendigkeit nicht bloß der Unterscheidung, sondern der Scheidung beider evangelischen Confessionen glaubt folgern zu müssen. Herr D. M. hatte erinnert, der beiderseitigen Kirchengemeinschaft

würde mit Unrecht die Behauptung entgegengestellt, daß die lutherische Kirche sich vollkommener Reinheit der Lehre erfreue. Denn die Behauptung der Fehllosigkeit der lutherischen Bekenntnißschriften würde auf pelagianisirende Vorstellungen hinweisen, auf Unterschätzung des Einflusses beruhen, den auch in den Wiedergeborenen die nachwirkende Sünde vermöge des Zusammenhanges zwischen Willen und Erkennen habe, — ein Einfluß, dem nur die Apostel so weit als nöthig entnommen gewesen seyen. Alle Producte des Geisteslebens seyen durch die Reinheit des Willens bedingt, auch die der Erkenntniß, so daß bei der noch übrigen Fehlerhaftigkeit des Willens sich auch in diese Unreines hineinziehen müsse. Er macht geltend, daß dieses Gesetz für die irdische Entwickelung sich nicht bloß auf das productive Erkennen erstrecke, sondern auch auf das Empfangen, z. B. der Offenbarung. Denn auch das receptive Erkennen stehe nicht außer Zusammenhang mit unserer Sünde; hat es doch auch innerhalb des Christenlebens noch seine reiche, auch von dem Fortschritt in der Heiligung abhängige Geschichte, sein Wachsthum, nach dem Spruche: „Wer da hat, dem wird gegeben." Am wenigsten könne, fährt Herr D. M. fort, der Lutheraner die Aneignung der Offenbarung so denken, daß es dabei nur auf äußerliche Herübernahme des in der heil. Schrift Vorliegenden in den Geist ankomme, vielmehr sey die Bildung eines kirchlichen Lehrganzen aus der Schrift durch eine lebendig und kräftig aneignende, wahrhaft reproducirende Thätigkeit der Kirche oder ihrer Organe bedingt, deren Werk aber nie frei seyn könne von der Gefahr der Trübung des Schriftinhaltes. Die Nothwendigkeit des theilweisen Mangels an Reinheit der Lehre der Kirche könne man daher nur leugnen mittelst eines oberflächlichen Begriffes von der Sünde, mittelst einer Ableugnung, die am wenigsten der wahren Kirche selbst in den Mund gelegt werden dürfe, daß sie in ihrer irdischen Wirk-

lichkeit sich als die sündige Magd des Herrn zu bekennen habe (S. 41—55.) a).

Was hat nun Herr Professor Harnack hiergegen einzuwenden? Folgendes S. 312: „die unreine Lehre scheine für den Bestand der Union so nothwendig zu seyn, daß sie ihr Leben dafür einsetze"; S. 313: „es komme bei D. M. fast darauf hinaus, als begehe man eine Sünde wider die Sünde, wenn man von reiner Lehre zu reden sich unterfange." Als ob es eine Sünde wider die Sünde wäre, sie zu erkennen, und als ob es eine Pflicht geben könnte, sie und ihren Einfluß optimistisch abzuleugnen. Er erzählt uns dann weiter, daß doch auch nach Luther sowohl Spener als Löscher der lutherischen Kirche die reine Lehre zugeschrieben haben, und fährt also fort: „D. M. müsse ihn entschuldigen, wenn er ihn für einen Augenblick für einen vollkommenen Heiligen zu halten genöthigt sey, da Herr D. M. selbst zwei Lehren als absolut reine darstelle", die

a) Wir würden hinzufügen, schon das Bewußtseyn noch übriger Möglichkeit des Irrens, das sehr wohl besteht mit der Gewißheit, im Besitze der Wahrheit zu seyn, müsse demüthig gegen Andere machen und verbiete, die Lehre der lutherischen Bekenntnisse in allen Stücken, auch den vom Mittelpunct entlegenen, mit kirchengesetzlicher Sanction auszustatten. Aber auch gesetzt, es wäre möglich, daß ein so großes Buch wie die Symbole dogmatisch fehllos wäre, so würden wir behaupten müssen, daß die von D. M. geforderte Kirchengemeinschaft der Evangelischen eine ethische Nothwendigkeit des dogmatischen Consensus sey, und daß das nur leugnen könne, wer entweder das Fundamentale in keiner Weise von dem Nichtfundamentalen zu unterscheiden vermag, oder grundsätzlich es nicht will, wovon die Folgen besprochen sind. Wir wiederholen auch hier, daß es eine unerwiesene, unrichtige Behauptung des Hrn. D. Baur ist, wenn er sagt, nur wer mit dem kirchlichen Lehrsystem zerfallen sey, könne die Union vertreten. Im Gegentheil, kraft des reformatorischen Bekenntnisses selbst, kraft der eindringenderen Einsicht in das, was darin primäre und was secundäre Stellung hat, ergibt sich am sichersten die Einsicht in die Pflicht wenigstens der oben näher bezeichneten Kirchengemeinschaft auch für den, der mit allen positiven kirchlichen Lehrbestimmungen im Einklang ist.

Lehre von der Grundverderbtheit der menſchlichen Natur und die Lehre, daß reine Lehre in der Kirche unmöglich und Lehrunterſchiede nöthig ſeyen. Er ſey alſo mit ſich ſelbſt im Widerſpruch. Wie ſoll man ſolche Kampfesart bezeichnen? Iſt Herr Profeſſor Harnack noch ſo wenig unter uns orientirt, daß er in Herrn D. M. einen Skeptiker vor ſich zu haben glaubt, der jegliche Erkennbarkeit der chriſtlichen Wahrheit in Abrede ſtelle? Meinte er ihn darüber belehren zu müſſen, daß, wenn das Chriſtenthum gar nicht erkennbar ſeyn ſollte, es vergeblich erſchienen wäre? Oder meint er alles Ernſtes, daß der Schluß gelte und Jedem feſtſtehe: die Kirche hat Erkenntniß, ja, wie D. M. zugibt, Schätze der Erkenntniß, alſo hat die Sünde und der Irrthum keinerlei Einfluß auf ihre Bekenntniß- und Lehrbildung und ſie bedarf der Demuth nicht mehr, welche die Möglichkeit der Trübung des Inhaltes durch alle ihre Thätigkeit, die bekennende und lehrende, ernſtlich in Rechnung nimmt und nicht göttliche Gewißheit oder Autorität für den menſchlichen Ausdruck der göttlich gewiſſen Heilsthatſache in Anſpruch nehmen will? Die evangeliſche Kirche weiß mit zweifelloſer Gewißheit, daß Chriſtus uns gemacht iſt zur Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung und Erlöſung. Sind darum alle ihre Sätze, die dieſe Grundwahrheit weiter entwickeln und anwenden wollen, möglicherweiſe ohne Spur der nachwirkenden Sünde? Wenn Herr Profeſſor Harnack der Inſtanz von der Nothwendigkeit des Einfluſſes der vorhandenen Sünde die Kategorie des bloßen Nochnichtvollkommenſeyns oder der Nothwendigkeit fernerer Entwickelung ſubſtituiren will, ſo thut er ganz daſſelbe, was Rom als Grundſatz geltend macht und ſeit Vincentius von Lerins ſtets wiederholt. Danach iſt die Kirche in ihrer Lehrbildung factiſch infallibel, wunderbar entnommen jeglichem Einfluß der Sünde auf ihre bekenntnißbildende Thätigkeit, ſie verhält ſich in dieſem Werke nicht bloß als die der evangeliſchen Wahrheit theilhaftige, aber noch mit Sünde und Irr-

thum in sich streitende, sondern in diesem Stück, wie mächtig sonst auch die Sünde noch in ihr sey, als die reine und heilige. Wenn Herr D. M. erinnert, das heiße, es mit der Sünde leicht nehmen, wie der Pelagianismus thut, so leugnet das sein Beurtheiler, indem er in leichtem und salzlosem Witz bei ihm eine Zärtlichkeit für die Sünde und für den Manichäismus tadelt (S. 313.). Von der Union aber sagt er, daß sie „kraft der Sünde die Irrthumsnothwendigkeit zum Princip erhebe, wie die römische Kirche kraft ihrer eigenen Heiligkeit auf Irrthumslosigkeit Anspruch mache" a). Die Sünde behandelt also Herr Prof. Harnack als das Fundament und Princip der Union und freut sich, der Union gegenüber sagen zu können: die Unionskirche muß irren, aber die lutherische irrt nicht (S. 350.). Wie doch? Ist es Sünde, die Sünde nicht zu leugnen (1 Joh. 1, 7.)? Wer ist höflich und freundlich gegen die Sünde, der, welcher ihre Macht mit der Reformation und ihrem ersten Bußwort anerkennt und geschärften Blickes auf sie weist, um den Kampf mit ihr in und außer der Kirche zu erhalten, der das einzig sichere Kennzeichen des neuen Lebens und Geistes ist? Oder baut der auf die Sünde sein eingebildetes Gebäude, der sie verkleinert, den Blick von ihr abzieht und sich in selbstgefällige Sicherheit einwiegt? Phrasen wie die angeführten können nichts fördern und nichts heilen, wohl aber zeigen sie, welch' ein gutes Ding ein offenes Auge für die Sünde ist.

Aber Herr Professor Harnack will vielleicht nicht pelagianisch die Sünde verkleinern, sondern nur zur Ehre der Gnade bekennen, daß die lutherische Kirche im Gebiete der Lehre jedem Irrthum entnommen sey? — Allerdings, das ist die Art, wie er den von D. M. gerügten Pelagianismus Versteck spielen läßt, um zwar nicht Andere, aber — sich selbst zu täuschen. Wenn die Kirche, sagt er, be-

a) Vgl. über dieses Sophisma die vorige Anmerkung.

kenntnißbildende wäre, ſo gäbe er Herrn D. M. Recht, weil allerdings alle menſchlichen Functionen und Kräfte der Kirche noch etwas von Sünde an ſich tragen. Aber wir lernen vom Herrn Profeſſor Harnack, daß nicht die Kirche die bekenntnißbildende iſt, ſondern daß allein das Object, in der heiligen Schrift gegeben, das Bekenntniß macht; natürlich muß er meinen, ohne menſchliche Betheiligung. Er denkt die Kirche dabei rein paſſiv, bloß unter der Macht der Gnade ſtehend, die alſo gleichſam in eine Art Ekſtaſe verſetzt oder unwiderſtehlich ergreift und von ihrem Inhalt und Weſen ein in allen Stücken wahres Bild dem paſſiven Gemüthe einzeichnet und „bekenntnißbildet". Wie? mit ſolchen Mißgedanken, die ſich für lutheriſch ausgeben, macht Herr Profeſſor Harnack ſich und uns zu thun? Iſt in der Kirche der Reformation das Bekenntniß aus dem Glauben gekommen, oder aus jener todten Paſſivität? Weiß er nicht, daß erſt in der Einigung göttlicher und menſchlicher Thätigkeit der lutheriſche Glaube ſein Daſeyn hat? Und wie kurzſichtig ſind ſolche Reden! Sie ſollen dienen zur Verherrlichung der Reformatoren: aber wo bleibt dieſe, wenn ihnen die Betheiligung an dem Bekenntnißacte abgeſprochen wird, wenn ſie vielmehr in todte Echo's des Wortes Gottes verwandelt werden, während doch ihr Bekenntniß aus ihrem Herzen als ihr Eigenſtes hervorſtieg? Aber vielleicht dienen ſolche Reden deſto mehr der Verherrlichung des „Bekenntniſſes"? Ebenſo wenig, ſie verſetzen vielmehr das Evangelium auf den judaiſtiſchen Boden zurück, ſie ſprechen, um nur nicht ein Minimum von Irrthum im Bekenntniß zuzugeben, dem Evangelium gerade die Kraft ab, wodurch es Evangelium iſt, nämlich ſich ſelbſt dem Geiſte zu beglaubigen, ihm eine eigene Heilserkenntniß zu geben und ſo eine, wenn auch noch nicht ganz fehlloſe, Entwickelung des Menſchen aus der Wahrheit zu beginnen. Lieber ſollen die Reformatoren todte Maſchinen, lieber ſoll das Evangelium eine neue Geſetzesart werden, als daß am lutheriſchen Bekenntniß ein Fehl ſollte erwartet werden dür-

sen. Und wer gebietet es, dem lutherischen Bekenntniß diese Fehllosigkeit zuzuschreiben? Die heil. Schrift? Nein. Es selbst? Nein. Wer also? Die Willkür des Herrn Professors Harnack. Doch von dieser Gattung des Subjectivismus, der sich über sich selbst täuschenden, haben wir an anderem Orte geredet.

Das Blendwerk einer Apotheose menschlicher Producte zu angeblicher Ehre der Gnade ist übrigens gleichfalls nichts weniger als neu. Ganz so wie Herr Prof. Harnack redet seit Jahrhunderten die römische Kirche, und auch darin bleibt er nicht hinter ihr zurück, daß er die Bestreitung einer magisch wirkenden Gnade mit dem Namen des Manichäismus bezeichnet. Er ist im Irrthum, wenn er, um sich doch noch von ihr zu unterscheiden, behauptet, „kraft ihrer Heiligkeit" spreche sich die römische Kirche ihre Fehllosigkeit zu, oder später, sie wolle ihre Autorität nicht aus der heiligen Schrift begründen; im Gegentheil, seit dem donatistischen Streite läßt der Katholicismus die Voranstellung der ethischen Heiligkeit für den Kirchenbegriff fallen und begründet in habituell gewordener Gleichgültigkeit gegen die Macht der Sünde und gegen die persönliche Heiligkeit (gegen die societas fidei et spiritus sancti) zuerst durch magische Ausstattung der kirchlichen Anstalt ihre infallible Lehre, durch beides zusammen aber ihre, so zu sagen, dingliche Heiligkeit, ganz ähnlich, wie Herr Professor Harnack den Pelagianismus, der es mit der Sünde leicht nimmt, sich in das Preisen einer magisch wirkenden Gnade verhüllen lassen möchte. Ja, diese grobe Abirrung von der lutherischen Lehre wagt es, sich mit der Perspicuität der heiligen Schrift und mit der Behauptung zu decken, daß das Erkennen dem Willen vorangehen und ihn leiten müsse! (S. 315—318.) Während Herr Professor Harnack Anstalt macht, die heilige Schrift in ein magisches Gnadenmittel der evangelischen Kirche zu verwandeln, beschuldigt er Herrn D. M. eines Angriffs auf „die Klarheit und Deutlichkeit der heil.

Schrift, dieſe Hauptſtütze des Proteſtantismus gegen Rom", weil er behaupte, daß das Schriftverſtändniß der Kirchen, auch der lutheriſchen, nicht ganz rein und irrthumsfrei der nachwirkenden Sünde wegen ſey. Weiß Herr Profeſſor Harnack nicht, daß jene Klarheit von unſerer Kirche nicht auf Alles und Jedes, ſondern auf das zum Heil Nothwendige bezogen wird, auf das Sachliche der großen Grundthatſachen und Wahrheiten des Heils, über deſſen Erkennbarkeit für jedes bereite Gemüth auch Herr D. M. nicht den geringſten Zweifel hegt, ſo zwar, daß das Verſtehen ſolchen Schriftinhaltes zu dem lebendigen Herrn ſelbſt führen ſoll, der dann dem gläubigen und ſeiner Erlöſerkraft inne gewordenem Gemüthe erſt wahrhaft das Wort in ſeiner Wahrheit erſchließen kann, nicht aber dem impius und irregenitus? Großmüthig verheißt Herr Profeſſor Harnack (S. 314.) dem Herrn D. M., „der den Pietismus überbiete", ihn mit einem erneuten Streit über die theologia irregenitorum zu verſchonen; er ſcheint ein Vorgefühl davon zu haben, daß es doch ſo weit mit uns noch nicht gekommen ſey, um ſolche Sprache zu ertragen, und daß die offene Advocatie und Bürgſchaft für dieſen böſen Schuldpoſten der alten Orthodoxie, welcher mehr als vielleicht alles Andere ſie in Zerrüttung gebracht hat, der Sache, die er vertritt, nur ſchaden könnte. Allein es muß offen geſagt werden: jene Großmuth iſt nur ſcheinbar, Herr Profeſſor Harnack iſt in ſeiner Abhandlung ſchon mitten darin, die böſe Sache der theologia irregenitorum zu führen. Wir wundern uns auch darüber keineswegs und vermuthen, daß in wenigen Jahren, wenn auch in etwas anderer Form, dieſer Streit wieder in Bewegung kommen wird, um für die Kämpfe dieſer Zeit die volle Klarheit, aber auch die Kriſe zu bringen. „Es muß ja Aergerniß kommen." Die Vorderſätze, durch welche die ſogenannte Orthodoxie früher zu jener Mißlehre unwiderſtehlich getrieben wurde, ſind ſchon auf dem Plan. Der Intellectualis-

mus, welcher die reformatorische Synthese von Willen, Gefühl und Erkennen auflöst und in dem einen dieser Factoren, dem Bekenntniß, der wahren Lehre, den archimedischen Punct sieht, der allein alles Andere bewegt, ist bereits nicht mehr bloß von dem Rationalismus vertreten, dem vulgären und dem speculativen, sondern er sucht bereits seine Burg wieder in der Kirche und verbrämt sich durch magische Heilslehre. Aber, Gott Lob! noch ist es nicht dahin gekommen, daß die evangelische Kirche die „Kirchlichkeit" als eine Zauberformel gelten ließe, die alle Sünden an ihrem Wesen und Inhalt zu sühnen die Kraft habe.

Wir bestreiten bei Herrn Professor Harnack nicht die gute, redliche Meinung, der deutschen evangelischen Kirche zu dienen. Aber es wäre besser gewesen, wenn er, bevor er schrieb, sich um ein zusammenhängendes Bild von dem bemüht hätte, auf was seine Sätze gegen Herrn D. M. führen. Uebt die heil. Schrift jene magische Kraft, durch welche — trotz der mit Sünde behafteten Subjectivität — das Bekenntniß der lutherischen Kirche, das niedergelegt ist in ihren Symbolen, „schlechthin lauter und rein" wurde (S. 312.), so muß ja wohl, wenn nicht ein decretum reprobationis im Wege steht, die reformirte Confession ebenso gut wie die lutherische die reine Lehre haben, da auch bei ihr die Schrift reichlich im Schwange geht. Wie erklären sich nun die Widersprüche zwischen beiden Confessionen, die Herr Professor Harnack doch am wenigsten gering zu schätzen geneigt ist? Es will von ihm nur zum Preis der „Gnade", welche durch das Wort die reine Lehre in der lutherischen Kirche hervorgebracht, gesagt seyn, daß sie in ihr keinerlei Irrthum zugelassen habe. Aber, wolle Herr Professor Harnack oder wolle er nicht, er muß entweder sagen: die lutherische Kirche war die auserwählte Magd des Herrn, die reformirte irrt durch ein göttliches decretum absolutum, das sich nicht von menschlicher Empfänglichkeit abhängig macht, sondern sie ausschließlich bedingt: aber

dann iſt er aus übertriebener Gegnerſchaft gegen das Reformirte, wie wir dieſes hundertmal heute ſehen, ins Reformirte und zwar in den ſtrengſten Calvinismus gefallen; oder er muß behaupten, daß die lutheriſche Confeſſion eine ſchlechthin vollkommene Empfänglichkeit und Treue gegen das Wort gehabt, die reformirte aber durch Unempfänglichkeit und Untreue ſich um den Segen gebracht habe, der der lutheriſchen Kirche ward. Aber der Boden des Selbſtlobes iſt auch für die Kirchen ein glatter Boden, und nichts weiter als nichtsſagendes Selbſtlob, wie es die lutheriſche Kirche verſchmähen muß, haben wir, ſo lange der Herr Verfaſſer nicht beſſere Anſtalten macht, das Lutheriſche durch ſeinen Inhalt zu empfehlen. Und ſieht denn Herr Profeſſor Harnack nicht, daß er durch die Inſtanz der verſchiedenen Treue und Empfänglichkeit, auf welche er damit den Reformirten gegenüber wieder provociren muß, und die zur Urſache von Trübungen der Lehre werden kann, doch wieder den nothwendigen Zuſammenhang zwiſchen dem Willen und dem Erkennen zugeſteht, den er gegen Herrn D. M. beſtritt, daß er alſo, wenn er die lutheriſchen Reformatoren nicht in abſolut reiner Empfänglichkeit, d. i. Heiligkeit, denken will, auch bei ihnen noch einen nothwendigen Einfluß der Sünde auf die Auffaſſung der chriſtlichen Wahrheit, und wäre er auch nur ein Minimum, ſtatuiren muß? So hat ſich aber dieſe ganze Erörterung des Herrn Profeſſors Harnack in ein ſophiſtiſch verſchlungenes und dann doch bei der Berührung ſich ſelbſt auflöſendes Gewebe verwandelt.

Aehnlich verhält es ſich aber auch, wenn man einerſeits genauer zuſieht, wie er die nach Herrn D. M. nur „relative Reinheit" der kirchlichen Lehre beſtreitet, und wie ihm dann ſelbſt doch wieder nur die Subſtanz der lutheriſchen Lehre als ſchlechthin rein erſcheint, er alſo im Grundſatz trotz alles Pathos für das ſcheinbare Gegentheil mit Herrn D. M. eigentlich einverſtanden iſt. Allerdings bleibt

auch so noch eine Differenz möglich, nämlich in der Bestimmung dessen, was zu dieser Substanz müsse gerechnet werden. Aber gerade, wenn es so steht, hätte es Herrn Professor Harnack wohl angestanden, den schwerern, aber fruchtbarern Nachweis anzutreten, daß aus inneren Gründen, die aus dem Wesen des Christenthums oder aus der Schrift sich ergeben, die Beschreibung dieser Substanz bei Herrn D. M. ungenügend sey. Freilich hätte da auf Erörterungen inhaltlicher dogmatischer Art eingegangen werden müssen, da hätte es wohl auch noch Manches von Herrn D. M. zu lernen gegeben. Gerade weil es bequemer ist, ähnlich, wie der alte biblische Supernaturalismus in seiner Apologetik des Christenthums auf seine Art that, in formalen Reden sich zu ergehen, als die Herrlichkeit lutherischer Kirche durch Entfaltung ihres Inhaltes zu loben und zur Anerkennung zu bringen, hätten wir vom Herrn Prof. Harnack etwas Besseres erwartet.

Wir erfahren von ihm in dieser Hinsicht wohl, daß „die Lehre, der Lehrausdruck, als unvollkommen von der Substanz des lutherischen Bekenntnisses möge unterschieden werden", aber statt uns zu sagen, worin diese Substanz bestehe, sagt er nur, daß zu dieser Substanz Alles gehöre, was Inhalt der Bekenntnisse ist, daß zwar nicht zur Stiftung, aber zum Bestand der Kirche alle Theile ihrer Bekenntnisse fundamental seyen (vgl. S. 362. 300.) — woraus sich ihm die Versagung der Abendmahlsgemeinschaft mit Nichtlutheranern ergibt (vgl. S. 279.) — und versichert, die lutherische Kirche sey, was den Inhalt ihres Bekenntnisses anlange, „schlechthin lauter und rein" (S. 312.); Sünde und Irrthum beginnen erst bei dem wissenschaftlichen Thun (S. 316.), auf die Kirche als bekennende haben sie keinerlei Einfluß. Wir glauben nicht, daß diese Sätze geeignet sind, die Erkenntniß der Sache zu fördern, nicht bloß, weil sie statt Begründungen nur Declamationen geben, sondern weil wir damit noch nicht lernen, was Herr Pro-

feſſor Harnack nun eigentlich als den Inhalt oder als die Subſtanz betrachtet. Iſt der „Lehrausdruck", deſſen Unvollkommenheit er doch anerkennt, etwas Anderes, als geſtalteter Inhalt, der alſo auch theilweiſe der Verbeſſerung fähig und bedürftig iſt? Aber wo bleibt dann die ſchlechthinnige Reinheit alles Inhaltes der Bekenntniſſe? Umgekehrt, iſt aller geſtaltete, zum Ausdruck gebrachte Inhalt, d. h. Gedankengehalt der Bekenntniſſe, ſchlechthin lauter und rein, wo bleibt dann jene Unterſcheidung zwiſchen Lehrausdruck und Subſtanz? Oder weiß er vom Inhalte der Bekenntniſſe anderswoher, als aus dem Lehrausdruck der Bekenntniſſe? Unterſcheidet er zwiſchen dem Bekenntniß und den Bekenntniſſen? Das ſcheint manchmal der Fall; aber dann war er um ſo mehr verbunden, beſtimmt anzugeben, was er unter dem erſteren verſtehe; dann iſt er im Princip mit der Unterſcheidung von Fundamentalem und Nichtfundamentalem einverſtanden, und was bedarf es dann ſolchen Widerſpruchs gegen Herrn D. M.?

Doch wie gern wollten wir es noch hinnehmen, wenn Herr Profeſſor Harnack wirklich damit Ernſt machte, allen Inhalt der lutheriſchen Bekenntniſſe bis zur Chriſtologie der F. C. hin feſtzuhalten, wenn er nur die „reine Lehre" auch wirklich in wirklich fundamentalen Puncten rein bewahrte und nicht trüben wollte! Aber er nimmt es leider nur zu wenig genau mit den wichtigſten Sätzen des lutheriſchen Bekenntniſſes. Die augsb. Confeſſion ſagt: Ecclesia est principaliter societas fidei et spiritus sancti; das iſt Herrn Profeſſor Harnack nicht objectiv, handgreiflich genug, das nennt er, wenn Herr D. M. es ſich aneignet, ſubjectiviſtiſch, enthuſiaſtiſch, das heißt ihm „die Kirche auf das Unſichtbare bauen und das Unterſte zu oberſt kehren", und er ſchickt ſich alles Ernſtes an, die Auguſtana in dieſer angeblichen Nebenbeſtimmung zu corrigiren. Nicht Glaube und Glaubensgemeinſchaft ſoll das die Kirche weſentlich Conſtituirende ſeyn, nicht gläubige Perſonen ſollen zum Be-

griff der Kirche gehören, sondern die Kirche soll da seyn vor dem Glauben, die „Einheit der Kirche" soll es seyn, aus der erst der Glaube geboren wird. Wo und was diese Einheit der Kirche ohne gläubige Personen sey, darüber werden wir aber rathlos gelassen. Die Augustana fordert ferner für die Wahrheit und Einheit der Kirche die äußeren Gnadenmittel, die reine Predigt des Evangeliums und die richtige Verwaltung der Sacramente, und Herr D. M. stimmt vollkommen zu. Aber auch dieses weiß Herr Professor Harnack besser. Er hätte an Stelle der lautern Predigt des Evangeliums das Bekenntniß der lutherischen Kirche gesetzt, wie es fehllos nach seinem ganzen Inhalt in den symbolischen Büchern enthalten ist. Nach allerlei nichts begründenden Wendungen, die hier füglich übergangen werden können, langt er dabei an, an die Stelle, die dem Worte Gottes zukommt, das Bekenntniß der lutherischen Kirche, „der Kirche des Bekenntnisses", zu setzen. Darauf ist nur zu antworten: es ist nicht recht, das wirkliche historische Bekenntniß lutherischer Kirche so zu alteriren, unter dem Titel, es zu ehren und geltend zu machen; es ist nicht recht, an die Stelle des Satzes: Ecclesia est principaliter societas fidei et spiritus sancti, den tridentinisch lautenden zu setzen: Ecclesia est principaliter societas professionis.

Doch wir wollen nicht weiter fortfahren, die Selbstwiderlegung des Herrn Professor Harnack sich vor unsern Augen vollziehen zu lassen. Aber darauf werfen wir noch einen Blick, wie wenig Herr Professor Harnack Herrn D. M. richtig aufzufassen weiß. Wie er darauf hin operirt, als hielte D. M. die christliche Wahrheit überhaupt für unerkennbar, haben wir bereits gesehen. Er versteht ferner das Buch so, als hätte D. M. und die Union nur eine Freude am Unbestimmten, eine Art Haß gegen entwickelte Erkenntniß und Lehre, als verträte er eine Lehrunion, welche irgend die confessionelle Bestimmtheit aufheben soll, während es sich doch nur fragt, ob die Kirche in ihrem nothwendigen Stre-

den nach wachſender Erkenntniß und Beſtimmtheit am beſten thut, die Wege des Nomismus zu gehen, ja ob nicht gerade die beſtimmtere Erkenntniß der evangeliſchen Grundwahrheit es verbiete, alle und jede Theile des Bekenntniſſes kirchengeſetzlich gleich zu ſtellen. Aehnliche Mißverſtändniſſe ziehen ſich durch ſeine ganze Arbeit. Er hat auch ſelbſt eine Ahnung davon (S. 358.), „es möchte Jemand Alles, was er (Harnack) in D. M. denkwürdiger Deduction leſe, als grundloſe und unbefugte, vielleicht als fanatiſche Conſequenzmacherei bezeichnen und ablehnen". Aber dieſe Warnung ſeines Verſtandes oder Gewiſſens hat ihn leider nicht davon abgehalten, aus der Anſicht des Gegners, den er doch nicht als einen Feind der Wahrheit zu behandeln hatte, eine Caricatur zu machen, nicht bloß durch falſche Conſequenzen, ſondern durch unrichtiges Verſtändniß der Hauptſätze D. M., den er manichäiſcher, enthuſiaſtiſcher, pietiſtiſcher, ſubjectiviſtiſcher Neigungen zeiht. Gegen jenes warnende Vorgefühl wappnet er ſich mit aprioriſtiſchen Gedanken: „die Union muß irren", die lutheriſche Kirche aber irrt nicht. Es iſt daher gleichgültig, was der Sinn von Herrn D. M. Rede ſey; derſelbe will nun einmal Union, gleichgültig, in welchem Sinne, Union aber iſt, wie er S. 292. zu verſtehen gibt, eine Art Baalsdienſt; es muß alſo in dem, was Herr D. M. ſagt, ein, wenn auch durch Gradirhäuſer verfeinerter Irrthum, Alles durchziehen (S. 312.). Mit ſolchen Gedanken verzeiht er es ſich, wenn er es zu leicht nimmt mit der Pflicht der Liebe und der Gerechtigkeit, mit der Beſcheidenheit und der Wahrheitsliebe. In dem Bewußtſeyn, daß die Wahrheit lutheriſcher Kirche durch ihn ſpreche, ja daß es nur ein ungerechtes Verkennen ſeyn könne, das ihm Tadel zuziehe, ſagt er: „wir ſind darauf gefaßt".

Aber die lutheriſche Kirche hat ihn nicht beauftragt, ſo in ihrem Namen zu reden, ſie hat ihn nicht dieſe Kampfesweiſe gelehrt. Er hat es namentlich nicht von Luther, daß er, wenn er nur das Wort Union hört, nicht mehr in

Geduld oder Hoffnung ruhig auffaſſen kann, wovon denn eigentlich die Rede iſt. Wie hat Luther 1536 gegen die Schweizer trotz des Bewußtſeyns, daß die Zuſtimmung des Zwinglianismus noch nicht vollſtändig ſey, ſich über das Gut der Concordie ausgeſprochen! Aber freilich, Herr Profeſſor Harnack weiß es wieder beſſer; nach ihm iſt die wittenberger Concordie eigentlich eine Excommunication der Reformirten geweſen (vergl. S. 277 ff.). Und wer zu ſolchen Behauptungen den Kopf ſchüttelt, der macht ſich der Geſchichtsverdrehung ſchuldig, was der Herr Verfaſſer wiederholt ohne allen Beweis ſeinen Gegnern entgegenwirft. Von einem Wetteifer im gründlichen Studium der Quellen mit ihnen, fürchten wir, iſt auch ſo lange ſeinerſeits wenig zu erwarten, als der genannte Apriorismus zum voraus weiß, was die Geſchichte ſagt und ſagen darf. Er wiederholt mit einem gewiſſen Wohlbehagen (S. 277. 278.), was Luther zu Marburg geſagt hat: „Ihr habt einen andern Geiſt", ſieht aber nicht, wie ſich — gegen Luther's Erwartung — nachher noch in Marburg ein reicher Conſenſus herausſtellt, und daß Luther's Unterſchrift der marb. Art. neben den Namen der reformirten Häupter zu einer Heuchelei geſtempelt wird, wenn auch damals noch Luther jenes unbegrenzt lautende Wort als reservatio mentalis in ſich trug [a]). Herr Profeſſor Harnack vergißt auch, daß, wenn Zwei daſſelbe thun, es nicht daſſelbe iſt, am wenigſten, wenn, wie in dieſem Fall, die Angeredeten nicht mehr dieſelben ſind. Doch was wird es ihm gegenüber den Deutſch-Reformirten helfen, daß ſie es ablehnen, Zwinglianer zu ſeyn? Wollen ſie doch auch nicht Lutheraner ſeyn, laſſen es alſo an der Würdigung der formalen Autorität und Herrlichkeit dieſer Kirche fehlen. Aber ſollte es denn zu viel gefordert ſeyn, wenn erwartet wird, daß in dem ganzen Streite das Intereſſe dem Inhalt und Sieg der Wahrheit gelte, daß es mit Luſt und

a) Wie viel richtiger urtheilt hier Sartorius! (ſ. o., S. 237.)

Dank erfülle, wenn auch andere Denominationen an dieſem Inhalt participiren? Wäre erſt dann der Sieg der ſich verbreitenden evangeliſchen Wahrheit der Freude werth, wenn dieſe Wahrheit zugleich mit dem lutheriſchen Namen geſchmückt würde? Was ſoll man ſagen, wenn Verdruß und Unwille ſich gerade dann doppelt regt, wenn die Gegenſeite von dem Inhalte der lutheriſchen Wahrheit ſich mehr aneignet (wie die Union es kann), aber dieß nicht unter dem Namen der lutheriſchen Kirche geſchieht? Wie ganz anders Paulus Phil. 1, 16—18.! Neben ihm verkündigen Andere Chriſtum, aber nicht lauter, ſondern ſo, daß ſie Paulum herabſetzen und Trübſale zuſetzen ſeinen Banden. Was ſagt er nun? „Was iſt ihm aber denn? Daß nur Chriſtus verkündigt werde allerlei Weiſe, es geſchehe Zufallens oder rechter Weiſe, ſo freue ich mich doch darinnen und will mich auch freuen.“ Mir hat immer geſchienen, darin liege eine Selbſtverurtheilung, wenn man einerſeits die Koſtbarkeit und Herrlichkeit der lutheriſchen Wahrheit rühmt und durch ſie von dem reformirten Irrthum geſchieden zu ſeyn behauptet, der dieſe Wahrheit theilweiſe ablehne und ihr Entgegengeſetztes aufſtelle, andererſeits aber den geringeren Gegenſatz gegen jene lutheriſche Wahrheit, wie er in den unirten Kirchen ſich findet, mehr haßt und verfolgt, als den reformirten Widerſpruch; wenn man eine Kirchengemeinſchaft geringer achtet, welche doch nach dem Standpuncte, welchen man eingenommen, die geſetzliche Geltung reformirter Irrthümer abgeſchafft hat und der lutheriſchen Lehre erweiterten Spielraum auf dem reformirten Gebiete gönnt, als eine ſolche, die den Irrthum bei ſich legaliſirt hat. Was iſt in den Augen des Herrn und für ein ſchlichtes chriſtliches Urtheil beſſer, eine Kirche, in der noch nicht aller Wahrheitsgehalt auch mit den Formen des Geſetzes gleichmäßig umgeben iſt, die aber auch nicht irrthümliche Lehren mit geſetzlicher Autorität bekleidet, ja einer künftigen Legaliſirung, geſetzt, ſie würde zum wirklichen

Gute, auch noch nicht vorgreift, oder aber eine solche, die nicht mehr Wahrheitsgehalt hat, als die erstere, wohl aber Irrthümer hinzufügt, die sie sanctionirt und legalisirt? Wie Vieles hängt doch in diesen Streitigkeiten an Formen und menschlichen Namen, wie Weniges aber am Inhalt und an der Sache! Ist es das einfältige Auge oder ist es etwas von dem doppelt sehenden Schalksauge, wenn man einerseits mit dem Munde den Inhalt als die Hauptsache bekennt und durch ihn bestimmt zu seyn behauptet, aber factisch sich gleichgültig gegen ihn erweist, ja wohl mit dem Widerspruche dawider fraternisirt, wenn dieser nur das Princip der formalen Autorität der Kirche (das in verschiedenen Kirchen entgegengesetzten Inhalt umgibt) höher stellt, als den Inhalt?

Doch hiermit kommen wir zum tiefsten Schaden dieser Abhandlung. Alles, was Herr Professor Harnack gegen D. M. geltend macht, läßt sich in zwei Worten darauf zurückführen: die Union nimmt einem Theile des Bekenntnisses (namentlich dem excommunicatorischen!) die kirchengesetzlich verbindliche Kraft und verstößt so gegen die Autorität der Kirche, sofern diese alle Theile ihres Bekenntnisses kirchenrechtlich sanctionirt hat. Aber ist denn das Wichtigste an der Wahrheit dieses, daß sie kirchengesetzliche Geltung habe, daß sie in einem Kreise von Christen nicht bloß da sey und volles Recht habe, sich zu entfalten und zur Macht in den Gemüthern zu werden, sondern daß sie als allgemeines Gesetz gelte, von dem Keiner auch nur im geringsten Theil abweichen darf, ohne zu den „unaufrichtigen Bekennern der Kirche" gezählt zu werden? Hat denn die christliche Wahrheit keine Existenz in der Kirche gehabt, bevor sie gesetzlich sanctionirt ward! Ist ihre Feststellung in den Gemüthern nur oder doch vornehmlich nur möglich durch die kirchengesetzliche Feststellung? Ist es erst die Autorität der Kirche, die der Wahrheit Lebenskraft und Kraft, sich zu bezeugen, und ihren Vertretern den Muth und die Kraft

des Zeugens für sie verleiht? Wenn diese Fragen zu bejahen sind, dann, aber auch nur dann, hat man ein Recht, zu sagen, mit Aufgebung der gesetzlichen Verbindlichkeit auch nur für secundäre und tertiäre Theile des einmal sanctionirt gewesenen Lehrinhaltes sey ein Theil der Wahrheit selbst geopfert, ja, es muß dann gesagt werden, es sey damit alle Wahrheit erschüttert, sie habe da ihre Beglaubigung, ihr Fundament, nämlich die Autorität der Kirche, verloren.

In der That, so verfährt Herr Professor Harnack. In der naivsten Weise zieht sich durch seine ganze Abhandlung eine und dieselbe falsche Voraussetzung in endlos wiederkehrenden Variationen durch, nämlich daß, wer auf der gesetzlichen Sanction einer Lehrbestimmung nicht bestehe, diese selbst fallen lasse, verleugne, dem Irrthum gleiche Geltung zugestehe, wie der Wahrheit. Es ist schon ein Unrecht, daß er die Sache so darstellt, als ob z. B. die preußische Kirche der Gegenwart oder die Vertheidiger ihres gesetzlichen Bestandes es wären, die jene gesetzliche Sanction fallen lassen. Die Union ist bekanntlich lange vor dieser Generation gestiftet und mit ihr die gesetzliche Geltung gewisser Theile der Bekenntnisse beschränkt worden, so daß die Frage vielmehr nur die ist, ob man jetzt die Wiedereinführung der kirchenrechtlichen Verbindlichkeit des Dissensus befürworten soll oder nicht. Selbst Solche, welche den allgemeinen Sieg lutherischer Lehre hoffen und es beklagen, daß die Union zum Theil so, wie geschah, ist eingeführt worden, müssen als aufrichtige lutherische Christen doch der Meinung seyn, es sey nicht ohne Schuld der lutherischen Kirche Solches geschehen; ihre Aufgabe sey nun, aus ihrer κένωσις, in der sie kirchenrechtlich mit den Reformirten gleich gestellt ward, sich in Geduld und Arbeit auf dem Wege des Geistes und der Kraft wieder zu desto allgemeinerer, vor Allem innerer Geltung zu erheben; es sey aber Kreuzesflucht und Selbstgerechtigkeit, wenn sie, statt dieser auferlegten Probe sich treu und fest zu unter-

ziehen, vielmehr durch äußerliche gesetzliche Mittel eine Herrlichkeit anticipiren wolle, die nur um geistige Arbeit inhaltlicher Art feil sey; denn diese erst kann die Herzen der Kinder wieder zuwenden den Vätern, damit Wahrhaftigkeit bleibe und nicht ein epideiktischer Schein von Lehrreinheit, man weiß nicht für wen, durch eine trotzig kleingläubige Darstellungssucht erzeugt werde, die das innere Wachsthum nicht fördern, wohl aber vergiften kann.

Diese falsche Voraussetzung nun macht Herrn Professor Harnack blind gegen die Darlegung von Herrn D. M., treibt ihn in die irrthümliche Auffassung, die Union müsse, wenn sie gleich dem Reformirten die gesetzliche Geltung nimmt und den Consensus, der doch auch, Gottlob, dem lutherischen Glauben zugehört, bewahrt, Alles unsicher machen, nämlich weil sie durch Entkräftung der kirchenrechtlichen Autorität gewisser Lehrbestimmungen das ganze Gebäude erschüttere, da sie allerdings den Grundsatz fehlloser kirchlicher Autorität nicht anerkennt. Deßhalb malt er die Union bald als Mollusken, bald als Pietistin, bald als Geisttreiberin, bald als Subjectivitätskirche; bald sieht er sie mit einem methodistischen Geistlichkeitsthermometer, bald mit einem Armuthszeugniß in der Hand, bald sieht er sie als „Sünderin", weil sie auch an die menschliche Sünde und nicht bloß an die Herrlichkeit lutherischer Kirche mahnt. Hoffentlich wird die Union solche Scheltworte nicht mit Gleichem erwiedern und sich nicht dazu fortziehen lassen, sich an der lutherischen Kirche ähnlich zu vergehen. Denn was kann die lutherische Kirche dafür, daß sich solche Vertheidiger für sie aufwerfen, die eher Ankläger derselben heißen könnten? Vielmehr ist unumwunden zu gestehen, die Union hätte dann ein unbestreitbares Recht, von jedem lutherischen Protestanten zu fordern, daß er vom lutherischen Kirchenthum zur Union abtrete, wenn es so weit gekommen wäre, daß unter denen, die sich Lutheraner nennen, die Kraft und Beglaubigung der Wahrheit im Kirchenrecht, in der

kirchlichen Autorität, aber nicht mehr im Inhalte gefunden würde. Vertritt nur noch die Union den Grundsatz, daß die Beglaubigung und Kraft der kirchlichen Wahrheit in dieser selbst liege und in keiner kirchlichen Autorität: dann ist auch zugestanden, daß nur noch die Wahl sey zwischen dem katholischen Princip und zwischen der Union; die lutherische Cardinallehre findet dann nur noch in der Union ihre Stätte.

In der That verräth Herr Professor Harnack seine getrübte Erkenntniß des Mittelpuncts des lutherischen Lehrorganismus schon auf das deutlichste. Er redet zwar manchmal so, als ob auch ihm, wie der lutherischen Kirche, der articulus stantis et cadentis ecclesiae der Mittelpunct wäre, der über den Werth aller Lehren nach der Entfernung von ihm entscheide. Er macht die richtige Bemerkung, daß auch das innere Verhältniß der einzelnen Lehren zu einander von Wichtigkeit sey; aber leider vergißt er das in seiner Ausführung wieder ganz. Der rechtfertigende Glaube, dem sich Christus thatsächlich als Weg, Wahrheit und Leben offenbart durch seines Geistes Kraft und so das Christenthum im Gemüthe vergewissert, erscheint bei ihm in keiner Weise als Seele und plastisches Princip des ganzen Lehrorganismus, der durch dasselbe Einheit und Ganzheit hat, sondern nur als ein ererbtes Bruchstück, dem die Ehrfurcht vor der Autorität der Kirche einige Huldigungen darbringt, das sich aber ganz fremd in der Textur seiner ganzen, auf Kirchenautorität hinauslaufenden Theorie ausnimmt. Denn er ist schon so weit, daß er es Princip der falschen Geistlichkeit, des abgeschwächten Pietismus nennt, wenn man, statt auf den Glauben der Kirche und ihre Autorität, auf die Heilsgewißheit der christlichen Persönlichkeit verweist, welche in Einheit mit der heil. Schrift doch allein unterscheiden kann, was und wo wahre und rechte Kirche Christi ist. Der Unterschied von Fundamentalem und Nichtfundamentalem habe eine Bedeutung für die Stiftung der

Kirche, aber nicht für ihre Erhaltung, d. h. nicht für die spätere Zeit, in der wir zu leben das Glück haben, und in der Alles fundamental werde. Eine wunderliche, neue Rede, die selbst einen Nic. Hunnius und Abr. Calov würde überrascht, die sie aber, ohne ihre gute Meinung zu verkennen, mit Kopfschütteln würden abgelehnt haben. Denn sie würden des Grundsatzes eingedenk gewesen seyn: wer zu viel beweist, beweist nichts. Wenn Alles Fundament ist, wo bleibt das Haus? Ja, was ist das Fundament selbst, wenn es nicht Fundament eines Hauses ist? Wenn Alles Herz oder Haupt, wo bleibt der Lehrorganismus? Und vollends Luther's Scharfblick wäre auch das nicht entgangen, daß das nur eine andere Form sey, den wirklichen articulus fundamentalis theilweis oder ganz zur Ruhe zu setzen, ihn zu einem König ohne Unterthanen zu machen, ja an alle Unterthanen seine eminente Majestät zu vertheilen. Er würde die Revolution der Glieder gegen das Haupt, die darin steckt, vor Allem die Emancipation des Dogma's von der ecclesia aus der bestimmenden Herrschaft des articulus fundamentalis wohl erkannt haben, und hält noch heute solchen Reden strafend seine schmalk. Artikel entgegen. Wer sieht nicht, daß auch die ganze entscheidende Bedeutung und Einzigkeit der fides iustificans verwischt wird, wenn es auf lutherischem Boden sollte gestattet seyn, immer neue Fundamentalartikel hinzuzufügen oder zu ersinnen? Vielmehr weiß die lutherische Kirche, daß allein der rechtfertigende Glaube und nichts Anderes diese eminente Stellung hat und behält. Mit gleichem Rechte müßte sonst, wie den Fortschritten des Erkennens und Bekennens, auch der Heiligung die fundamentale Bedeutung des Glaubens zugelegt werden, ja insofern mit noch größerem Recht, als die Fortschritte des Erkennens weit mehr als die der Heiligung von der Begabung abhängen. Von dem sicheren Wachsthum beider aus dem Glauben heraus, wenn nur dieser das lebendige Princip bleibt, sowie davon, daß in dem Glauben „sita

sunt omnia", zeigt der Herr Profeſſor Harnack keine Ahnung, oder wenn eine Ahnung, doch keinen Glauben daran. Er wagt nicht, auf die Lebenskraft des der Kirche eingepflanzten Glaubens oder auf das Walten des heil. Geiſtes zu rechnen, der ſie in alle Wahrheit führt, ſondern gerade die Gläubigen bedürfen es nach ihm, daß ſie durch das Kirchenrecht und die kirchliche Autorität geſtützt, ja bevormundet werden. Faſt in Einem Athemzuge beruft er ſich auf die Deutlichkeit der heil. Schrift, die der Kirche, nämlich der lutheriſchen, faſt unwiderſtehlich ihren Inhalt eingeprägt habe, und dann wieder darauf, daß auch fromme und gläubige Chriſten die heil. Schrift verſchieden erklären, und deßhalb ſeine Kirchengeſetzlichkeit nothwendig ſey, die allen Bekenntnißinhalt zu einem fundamentalen machen ſoll. Statt zu ſagen, da, wo die heil. Schrift falſch erklärt werde, ſey ein Fehler in dem gläubigen Subject und nicht eine Schwäche der Schrift ſchuld, ſoll nun auf einmal der Mangel vornehmlich im Mangel an Geltung der Kirchenautorität liegen, ſoll ſtatt durch fortgehende Reinigung der gläubigen Empfänglichkeit vielmehr dem Glauben zum rechten Schriftverſtändniß durch die kirchliche Autorität verholfen, mit Einem Worte, ſtatt auf dem Glauben als Fundament fortzubauen, ſoll alſo ein anderes Fundament gelegt werden, das für das wahre Schriftverſtändniß bürgen ſoll. Denn die wahre Kirche iſt die Kirche des Bekenntniſſes, d. i. die lutheriſche Kirche; zur Bekenntnißſubſtanz aber gehört jeder Beſtandtheil des Bekenntniſſes der (lutheriſchen) Kirche (S. 362.). Die rechte Kirche Chriſti (d. i. die lutheriſche) iſt ſich ihres Glaubens und Bekenntniſſes mit göttlicher Gewißheit klar und bewußt (S. 300.). Daher darf getroſt von den Gläubigen ihr die Entſcheidung überlaſſen werden, und es ziemt dem Einzelnen die Demuth vor der Kirche, welche in demjenigen, was ſie ſich von dem Bekenntniſſe noch nicht angeeignet hat, ſich an die Kirche anlehnt, ihrem beſſeren Wiſſen vertraut und ſich fügt. Wer iſt denn dieſe Kirche,

gegen die dem Gläubigen die Pflicht obliegen soll, Alles, was sie gesagt hat, als fehllos, ihre Erkenntniß als das Ziel der Schrifterkenntniß zu betrachten? Wer ist denn diese Kirche, die mit göttlichem Recht ein solch' unbedingtes Vertrauen in Anspruch nimmt? Gläubige Menschen können es nicht seyn; denn darauf zu recurriren, das wäre nach dem Herrn Professor Harnack subjectivistisch; es wäre geisttreiberisch, ein Gewicht darauf zu legen, was der heil. Geist in einer armen einzelnen Person oder in vielen von Gewißheit wirkt (S. 350 ff.); das Vertrauen auf das testimonium spiritus sancti für das Bekenntniß der Kirche wäre pietistisch, hieße die Reinheit der Lehre abhängig machen von innern, unsichtbar bleibenden Wirkungen des Geistes, hieße die Kirche auf das Unsichtbare stellen und das Unterste zu oberst kehren. Auch Engel und die himmlische Gemeine können's nicht seyn, denn die sind auch unsichtbar. So scheint nichts übrig zu bleiben, als die Annahme, daß sie — nach Analogie der Menschwerdung — in ihrem Bekenntniß die Verwirklichung und Gegenwart des heil. Geistes ist. „Oder verträgt sich", sagt er S. 312., „nachdem es Gott gefallen, nicht bloß Mensch, sondern Fleisch zu werden, die Reinheit und Wahrheit des Bekenntnisses nicht mit der Unzulänglichkeit der Form?" Andere haben eine Schriftwerdung Gottes angenommen; nach dem Beweis des Herrn Professors Harnack haben wir in der lutherischen Kirche eine Bekenntnißwerdung des heil. Geistes anzunehmen — wenigstens wenn die Analogie irgend stringent und zur Widerlegung von D. M. hergehörig seyn soll. Und hier werfen wir einen Blick auf Herrn D. Baur zurück. Es erschließt sich uns hier von einer neuen Seite das Geheimniß der Wahlverwandtschaft zwischen Herrn D. Baur und den Männern der Richtung des Herrn Professors Harnack. Es geht ein die Welt, besonders die Menschheit vergötternder Zug durch die Zeit: an diesem pantheistischen Zuge participirt auch ein Theil der jetzigen lutherischen und

anglicanischen Theologen. Für Herrn D. Baur ist das Subject dieser Vergötterung die Menschheit, in der die Christenheit eine ausgezeichnete Stellung einnimmt; für die Puseyiten (und zum Theil schon für Möhler) ist es die catholic church, welcher zur Fundamentirung Incarnationslehren des heil. Geistes in Form von Büchern, Bekenntnissen, amtlichen Veranstaltungen substruirt werden. Der genannten Richtung innerhalb der lutherischen Kirche sammeln sich die göttlichen Prädicate, die Strauß auf die Menschheit häuft, auf dem Haupte der lutherischen Kirche. Deßhalb darf, ja muß sie in diesem Bewußtseyn der göttlichen Fehllosigkeit auftreten, muß von Allen Beugung unter ihre Autorität verlangen und mit dem Rechte der gläubigen Persönlichkeit ungefähr so verfahren, wie Strauß mit den Individuen der Gattung. Sie sind ihm Exemplare der Gattung. Diese als Einheit ist die verkörperte Wahrheit. Solchem physischen Standpuncte eines Theils der jetzigen Theologie ist nur die ethische Idee Gottes und des Menschen, der ethische Charakter des Christenthums, gewachsen, über welchen regelmäßig in den Schriften der Richtung des Herrn Professors Harnack tiefes Schweigen beobachtet wird. Aber wenn irgend etwas, so wird dieser modern-pantheistische, sey es die ganze Menschheit oder einen Theil derselben, sey es die römische Kirche unter dem Symbole der Maria, sey es die lutherische Kirche vergötternde Taumel das Mittel werden, um dem reformatorischen Princip in einer bis dahin nicht dagewesenen Kraft seine ethischen Keime zu entlocken und dadurch auch der Wissenschaft, wie der Kirche die Verjüngung zu bringen, deren sie bedürfen.

Noch sey darüber ein Wort gestattet, daß die Abhandlung sich rhetorisirend in Versicherungen und Behauptungen gefällt, die allein für Solche bestimmt seyn können, welche das schon glauben, was sie zu sagen hat, statt sich auf eine auch Andere gewinnende Begründung einzu-

laſſen. Es hat etwas Verführeriſches, nicht ſowohl im eigenen Namen, als in dem der lutheriſchen Kirche zu reden; das Bewußtſeyn, in einem ſolchen Conſenſus zu ſtehen, hat etwas Erhebendes und der Ausdruck davon kann beſcheiden gemeint ſeyn. Aber falſche Beſcheidenheit kann auch leicht zu falſchen Einbildungen verleiten. Wir Evangeliſchen, die es in dem Vertrauen auf die Kirche doch nie gewiſſen anderen Confeſſionen gleich thun können, weil wir nicht dürfen, ſind nicht in der Lage, die Kirche für uns, ſofern wir Theologen ſind, denken laſſen zu können; ſie trägt uns nicht auf, die Begründung ihrer Wahrheit auf die Schultern ihrer Autorität überzuladen, ſondern ſie rechnet auf Männer, die, im kirchlichen Glauben ſtehend, das Ihrige prüfend fortbilden und das probehaltige Gold ihres Bekenntniſſes erſt dann gebührend geehrt zu haben ſich bewußt ſind, wenn ſie es nicht bloß als das Lutheriſche, ſondern als das chriſtlich Nothwendige, ja, das Chriſtliche zugleich als das wahrhaft Menſchliche, d. h. als das der göttlichen Idee von der Menſchheit Entſprechende, dargeſtellt haben. Andererſeits haben wir noch weniger ein Recht, grundſtürzende Irrthümer, wie die katholiſirenden Lehren von der Autorität der Kirche (nämlich der lutheriſchen), zu angeblicher Erhöhung ihrer Ehre in ihrem Namen zu verkünden: und wie Vieles und Widerſprechendes auch in dem gegenwärtigen Interregnum ſich als lutheriſch prädicire, ſo ſehr fehlt es doch der lutheriſchen Kirche noch nicht an feſtem und klarem Selbſtbewußtſeyn, daß ſie ſich nicht wohl hüten ſollte, auch nur Einen Stein ihrer guten Mauern und Thore abzubrechen, um das mit neolutheriſchen Ideen und Theorien angefüllte trojaniſche Pferd in ihren Schooß aufzunehmen.

Gerechter als Herr Profeſſor Harnack haben zwei andere Stimmen Herrn D. M. Buch zu würdigen gewußt, die evangeliſche Kirchenzeitung und die genannte Abhandlung der kirchlichen Zeitſchrift von Kliefoth und Mejer. Wir bleiben zuerſt bei der letzteren ſtehen, die auch Herrn

D. M. meint bestreiten zu müssen, aber durch einen würdigen theologischen Ton erfreulich überrascht und in den wichtigsten Puncten ein Gegenstück zu der so eben besprochenen Arbeit liefert. Zwar auch sie greift in dem Bilde von Union, auf das es Herrn D. M. ankömmt, fehl. Durch die früher besprochene Stelle der Einleitung (Die Union ff. S. 12.), wo von Einem kirchlichen Organismus die Rede ist, hat der Verfasser dieser Abhandlung sich verstimmen lassen und gar nicht mehr erwägen zu müssen geglaubt, ob seine Auffassung jener Stelle mit dem eigenthümlichen Grundgedanken des Buches irgend zusammengehe, ob es in D. M. Sinn wäre, wenn behufs der Union den bisher gesonderten Kirchenwesen das Opfer der eigenthümlichen Lehre oder der sonstigen Ordnungen wollte angemuthet werden, was D. M. ausdrücklich leugnet (S. 101.). Wir glauben uns darin nicht zu täuschen, daß der Verfasser unter D. M. „Aufhebung der Trennung" gerade das Opfer des so eben Genannten, der Eigenthümlichkeit, besonderer Ordnung der Lehre u. s. w., verstehe, daß aber er selbst mit der „Trennung", die er, Hrn. D. M. scheinbar stark entgegengesetzt, vertritt, doch nichts weniger als Aufhebung der Kirchengemeinschaft will, — wie er ausdrücklich bezeugt, — sondern nur die Fortdauer der Besonderungen befürwortet, die auch D. M. durchaus nicht bekämpft, aber auch nicht als Gegensatz gegen seinen Unionsbegriff auffassen kann. Wenn der Verfasser ferner geltend macht, daß nicht bloß die evangelischen Grundwahrheiten von Sünde und Gnade, Glaube und Rechtfertigung für Kirche und Kirchengemeinschaft von Wichtigkeit seyen, sondern namentlich auch die Lehre von den Gnadenmitteln, die für die Wirklichkeit des Cultuslebens von so großer Bedeutung sind: so gehört dieser Einwand nur hierher, wenn Herr D. M. den beiden Lehrtypen nicht mehr ihre besondere Darstellung im Cultus belassen wollte, während er auch hier das Gegentheil sagt. Denn da die Nothwendigkeit von Wort und Sacrament für die

Kirche von beiden Confessionen festgehalten wird, auch ein großer Consensus über die Art ihrer Auffassung schon vorhanden ist, so folgt aus der noch übrigen Lehrverschiedenheit in diesen Puncten keineswegs, daß ein Recht vorliege, diejenige Kirchengemeinschaft zu versagen, welche Herr D. M. allein nach dem Obigen als unerläßlich fordert a). Hier waltet also Mißverstand. Sieht man aber auf die einzelnen positiven müller'schen Hauptsätze, so zeigt der Verfasser dieser Abhandlung sich wesentlich mit Herrn D. M. einverstanden. Er gibt zu verstehen, daß Abendmahlsgemeinschaft dem Grundsatz nach als möglich anzuerkennen sey; er erkennt die Pflicht einer brüderlichen Gemeinschaft zwischen Lutherischen und Reformirten an und wünscht sehnsüchtig die Zeit herbei, wo die lutherische Kirche, unbesorgt um ihre besondere Existenz, diese Gemeinschaft in nöthigen Werken pflegen könne. Ohnehin wird der Verfasser gegen die Einheit des Kirchenregimentes keine principiellen Bedenken haben. Ja noch mehr. Mehrere der wichtigsten Sätze, auf welche D. M. baut, erkennt der Verfasser unumwunden als richtig an, so den Satz von dem Einfluß der Sünde auch auf die Bekenntnißbildung, und nicht minder den Satz von der nothwendigen Unterscheidung zwischen Fundamentalem und Nichtfundamentalem, dessen Wichtigkeit auch für innerlutherische Fragen und Conflicte zu erkennen, er scharfsichtig genug ist. Aber allerdings etwas sanguinisch nimmt es sich aus, wenn der Verfasser für diese seine Sätze der allgemeinen Zustimmung lutherischerseits gewiß zu seyn glaubt und fragt: „Wer sagt, daß Alles in den lutherischen Bekenntnissen fehllos sey? Wer leugnet die unerläßliche Nothwendigkeit und Wichtigkeit des Unterschiedes zwischen Fundamentalem und Nichtfundamentalem?" Fassen wir daher Alles zusammen, so ist diese Abhandlung eine der theologischen und kirchlichen Gesinnung nach achtungs-

a) Von den Ausführungen, die bei dieser Gelegenheit über die Lehrunterschiede der Confessionen in Betreff des Worts und der Sacramente versucht sind, ist oben geredet.

werthe, im Ganzen dem wirklichen Sinne des müller'schen Buches zustimmende Erklärung von lutherischer Seite her [a]).

Ueber die Erörterungen der Ev. KZeitg. [b]) können wenige Worte genügen. Sie spricht sich einerseits durch das Buch des Herrn D. M. erfreulich überrascht aus, meint aber, Herr D. M. bleibe auf halbem Wege stehen und müsse folgerichtig fortschreiten: 1) zur Anerkennung der allgemeinen gesetzlichen Geltung auch des Dissensus innerhalb der Union Preußens, 2) des nichtunirten Charakters der preußischen Landeskirche als einer Einheit; 3) der Zulässigkeit der Versagung der Abendmahlsgemeinschaft auch innerhalb der Einheit der preußischen Landeskirche. Denn D. M. wolle ja Gemeinden, welche sich die Union in seinem Sinne nicht aneignen, doch eine Stelle in der preußischen Landeskirche lassen, er gestehe die Verpflichtung auf den Dissensus in den Gemeinden zu und wolle die Gewährung der Abendmahlsgemeinschaft als Gesetz nicht aufgedrungen sehen. Allein Herr D. M. ist weit entfernt, die gesetzliche Fortdauer der Geltung des Dissensus in der preußischen Landeskirche im Sinne einer Pflicht festhalten zu wollen, im Gegentheil will er nur den Gemeinden, die ihn bewahren wollen durch Verpflichtung auf ihn, das Recht dazu

a) Ganz anders faßt freilich Herr D. Kliefoth den Sinn dieser Abhandlung auf (ebendas. 1855, 2.). Nach ihm wäre auch ihr Verfasser ein Genosse derer, welche, wie D. Kliefoth, die Reformirten als Glieder der „falschen Kirche" ansehen, ihnen die Abendmahlsgemeinschaft versagen und sich dabei mit der in sich nichtigen Behauptung trösten, daß Ausschließung von der Communion nicht Excommunication sey. Das Alles hat die fragliche Abhandlung nicht gesagt, und wenn ich gleich gestehen muß, daß Manches in ihr unklar und unbestimmt gehalten ist, Einiges, wie besonders ihre oben besprochene Auffassung von der calvinischen Gnadenmittellehre, auch einen gewissen Anhaltpunct für D. Kliefoth bildet, so hat doch meines Wissens Niemand den kliefoth'schen Sinn und „Geist" in dieser Abhandlung gefunden, und es ist allerdings wohl nöthig gewesen, daß Herr D. Kliefoth so geflissentlich ihre Sätze in sein Gestelle zurückzubringen gesucht hat.

b) a. a. O. Nov. 1854. Nr. 82—85. 1855. Vorwort.

in den besprochenen Grenzen nicht bestreiten. Ueber den Versuch des Herrn D. Hengstenberg aber, nachzuweisen, daß sich bei den Gemeinden, die sich der Union zugewandt, die fortdauernde Verbindlichkeit auch des Dissensus von selbst verstehe, und eine andere als die sie festhaltende Union gar nicht beabsichtigt gewesen sey, also auch eigentlich nicht zu Recht bestehe, ist nicht nöthig weiter zu sprechen. Niemand glaubt ihm die Deuteleien, wornach die Unionsbemühungen Friedrich Wilhelm's III. zum Ziel gehabt hätten, den Dissensus zu befestigen und gesetzlich zu bewahren; Hr. D. Hengstenberg glaubt auch selbst nicht daran, wenn er ein andermal wieder die Unionsmaßregeln Friedrich Wilhelm's III. revolutionär nennt. Doch auch den revolutionären Charakter der den Dissensus frei gebenden Union wagt er nicht festzuhalten, wenn er andererseits wieder von zu achtenden Rechtszuständen spricht, die sich in den unirten Gemeinden gebildet haben. Ebenso richtet es sich selbst, wenn er ein andermal das einheitliche Kirchenregiment als den Kern dessen ansieht, worin die beabsichtigte Union bestanden habe, da die Gemeinsamkeit des Kirchenregiments schon vor der Union bestand. — Wenn ferner D. M. auch Solche, welche die Union in jedem Sinn abweisen, auch im Sinn der Cabinetsordre von 1834, in der Einen unirten Landeskirche belassen will, so ist seine Meinung dabei nicht, grundsätzlich zuzugestehen, daß man auch ohne die oben erörterten Gemeinschaftsbande anzuerkennen, in der Einheit der Landeskirche stehen könne, oder denen die Abendmahlsgemeinschaft versagen dürfe, mit welchen man doch in der Einheit einer Landeskirche zusammenbleiben will. Sondern er zeigt, daß, wer die Abendmahlsgemeinschaft versage, auch die Gemeinsamkeit des Kirchenregiments aufheben müsse, und daß eine bloß kirchenregimentliche Union, die nicht den Consensus als Grundlage irgend welcher Kirchengemeinschaft entschieden anerkenne, ein vollkommener Widerspruch sey; daß aber, wenn etliche Geistliche

und Gemeinden den Muth haben, dieſen Widerſpruch zur Grundlage ihrer kirchlichen Exiſtenz zu machen, das Kirchenregiment nicht berufen ſeyn könne, ſie daran ſchlechterdings zu hindern, indem es ſolchen Widerſpruch mit dem göttlichen Rechte der Logik als momentane Verirrung tragen könne. So ſchwach iſt es mit dem Beweiſe beſtellt, daß Herr D. M. folgerichtig die obigen drei Puncte auch zugeſtehen müſſe, nachdem er dem Recht der Confeſſion ſo viel zugeſtanden.

Im Gegentheil kann Hrn. D. Hengſtenberg's Standpunct in dieſen Fragen ein haltbarer nicht genannt werden. Denn die Einheit des Kirchenregiments will er einerſeits feſthalten, aber ſie zugleich für die Verpflichtung auf den Diſſenſus verwenden, während ihm die Verpflichtung auf Entgegengeſetztes durch eine und dieſelbe oberſte Kirchenbehörde als unſittlicher Indifferentismus gegen den Inhalt der Wahrheit längſt nachgewieſen iſt. — In keinerlei Sinn Unirte ſollen grundſätzlich in der Landeskirche ihre Stelle behalten können, dieſe ſoll als Einheit nicht eine unirte ſeyn, und doch ſoll Einheit des Kirchenregimentes beſtehen, das nur auf Grund eines Glaubensconſenſus ein evangeliſches Recht haben kann, was denn beides zuſammen, wenn nicht um Worte geſtritten wird, doch ſchon eine Art von Union iſt, (wie ja Herr D. Hengſtenberg ſelbſt von Zeit zu Zeit das, was er will, die wahre Union nennt, mithin ſelbſt eine unirte Landeskirche will). — Endlich: der Grundſatz der Möglichkeit der Abendmahlsgemeinſchaft ſoll nicht Geſetz in der Einen Landeskirche ſeyn dürfen [a]; unbeſchränkte Abendmahlsgemeinſchaft nennt er ein Joch, es dürfe für ſie kein geſetzlicher Zwang beſtehen, u. ſ. w. [b]. Andererſeits aber will er eine brüderliche Gemeinſchaft zwiſchen Reformirten und Lutheranern und ſieht als das Rechtliche in Preußen an die mit der Einheit des Kirchenregi-

a) Vergl. Ev. KZeitg. 1854. S. 817. 818.
b) Ebendaſ. S. 817. 819. Vorwort 1855.

ments Hand in Hand gehende Geneigtheit zur gegenseitigen Gewährung der Abendmahlsgemeinschaft; ja, es soll nicht grundsätzlich diese Gemeinschaft verweigert werden dürfen; das sey allerdings der genuine Sinn auch der neueren kön. Cabinetsordres. Wie unhaltbar und widersprechend ist doch solche Rede! Wie? die Kirche soll weder sagen, daß die Abendmahlsgemeinschaft grundsätzlich zulässig sey, noch auch das Gegentheil? Sie soll im Ja und Nein zugleich stehen bleiben und nicht wissen, nicht entscheiden dürfen, mit wem sie Gemeinschaft halten kann und daher auch zu halten und ihre Diener halten zu lassen die Pflicht hat? Nie weiß Herr D. Hengstenberg von der ängstlichen Furcht los zu kommen, das Nachlassen der gesetzlichen Verbindlichkeit des Dissensus könnte einmal das ganze Bekenntniß in die Willkür der Subjectivität stellen, und doch ist zugleich er es, der die Frage über Entziehung der Abendmahlsgemeinschaft nach der einen Reihe seiner Sätze der Entscheidung der Kirche entziehen und dieselbe rein in private Hände, in die Willkür der Subjecte, fallen lassen will. Das sind doch Verstöße gegen alle Elemente, ich will nicht sagen, des Kirchenbegriffs, sondern selbst jeder Gesellschaft. In der That hat er aber auch durch die andere Reihe seiner Sätze, ohne es zu sehen, selbst gegen jene erste Reihe und damit für Herr D. M. sich entschieden, den er bekämpft. Denn wenn nach ihm die grundsätzliche Versagung jener Gemeinschaft aus dem Grunde der Confessionsverschiedenheit kirchlich und in Preußen rechtlich nicht zulässig seyn soll, so ist doch damit nach logischer Nothwendigkeit die grundsätzliche Zulässigkeit derselben ausgesprochen, die übrigens sehr wohl damit besteht, daß auch die kirchliche Ordnung bedacht werde und keine ἀταξία Platz greife. Und wo bleibt, können die Exclusiven ihn fragen, der Ernst der Verpflichtung auf den mit einem damnamus und reprobant in den Symbolen ausgestatteten Dissensus, wenn doch wieder das Verdammen und Verketzern der brüderlichen Gemeinschaft und Com-

munion weichen ſoll? Oder umgekehrt, wo bleibt die nicht verketzernde und verdammende brüderliche Gemeinſchaft, kann Herr D. M. fragen, wenn doch im Ernſt auf den Diſſenſus verpflichtet werden ſoll? Das Geſagte möge genügen zum Beweis, auf welcher Seite die Unhaltbarkeit und Unklarheit des Standpunctes iſt, auf Seiten des Herrn D. M. oder des Hrn. D. Hengſtenberg. Es iſt in der Sache begründet, daß nicht bloß Herr D. M. den Standpunct des Hrn. D. Hengſtenberg ſchillernd und widerſpruchsvoll findet, ſondern ebenſo ſehr auch, wie bald immer beſtimmter zu Tagen kommen wird, die excluſiven Lutheraner. Auf der ſchiefen Ebene, auf welche er ſich geſtellt, iſt kein Anhalten; die Kriſis drängt unaufhaltſam vorwärts und läßt nur die Wahl zwiſchen den oben feſtgeſtellten Grundſätzen des Herrn D. M., die auch dem Confeſſionellen ihr volles Recht laſſen und, wenn das preußiſche Kirchenregiment ſie adoptirt und mit feſter Hand durchführt, für eine geradlinige, geſunde und harmoniſche Entwickelung des preußiſchen Kirchenweſens die Ausſicht eröffnen, — oder zwiſchen den Grundſätzen jenes Antiunionismus, der nicht bloß die Einheit der preußiſchen Landeskirche zerreißen, ſondern auch, wie gezeigt iſt, überall, wo er ſich geltend machen möchte, den evangeliſchen Charakter der lutheriſchen Kirche ſelbſt in ihrem tiefſten Weſen verletzen und ſie auf die gefährlichſten Abwege, zu dem gewagteſten Experimente verlocken müßte, einem ſchon ſtehenden Gebäude ein anderes Fundament zu ſubſtruiren, einem ſchon vorhandenen, wenn auch noch vielfach ungeſtalteten, Organismus eine neue andere Seele einzuhauchen.

Und hiermit kehrt unſer Wort zu ſeinem Anfange zurück. Die evangeliſche Kirche hat ihr viertes Jahrhundert angetreten. Es iſt für ſie, wie für die alte chriſtliche Kirche im vierten Jahrhundert, die Zeit gekommen, wo ihr Organismus innerlich und äußerlich eine beſtimmte, ihrem Weſen entſprechende Geſtalt annehmen muß. Freiheit und Auto-

rität, dieſe gleich weſentlichen Factoren aller ſittlichen Gemeinſchaften, liegen mit einander in einem ſelbſt theoretiſch noch nicht gelöſten Streite: von der richtig fortſchreitenden Löſung aber hängt die Fortdauer des Proteſtantismus als Kirche ab. Dieſe Löſung kann nur aus der Fülle des poſitiven reformatoriſchen Principes ſtammen. Zwei große Erſcheinungen ſind aufgetreten, die einſeitige Subjectivität, welche aus dem ſubjectiven Willen des Einzelnen die Kirche conſtruiren will, und die einſeitige Betonung der Objectivität oder kirchlichen Autorität, welche von den Perſonen, auch den gläubigen, abſehend immer mehr zu einem dinglichen Begriff von Kirche kommt und dadurch in die Bahnen einlenkt, die von der alten Kirche betreten wurden, als ſie an demſelben Scheideweg angelangt war, und die ſo verhängnißvolle Folgen damals (wie unter uns auch ſchon im ſiebzehnten Jahrhundert) gehabt haben. Beide Erſcheinungen entgründen die Kirche als evangeliſche in entgegengeſetzter Weiſe, beide für ſich würden ſie ihrem Ende als evangeliſcher unaufhaltſam zuführen. Aber wir vertrauen, daß Solches nicht in Gottes Rath beſchloſſen, daß es vielmehr namentlich der deutſchen proteſtantiſchen Kirche zur Aufgabe geſteckt iſt, auch dieſe Gegenſätze in innerer Durcharbeitung zu gründlicher Verſöhnung zu führen, nachdem mit derſelben Sicherheit für die öffentliche evangeliſche Vernunft das Verkehrte auf beiden Seiten ausgeſchieden ſeyn wird, wie die alten Häreſen. Dann wird dieſelbe Nation, in deren Herzen die Reformation iſt geboren worden, auch eine verjüngte, weil das Wahre in jenen Gegenſätzen in ſich zuſammenfaſſende, Kirchengeſtalt auf dem alten guten Fundamente darſtellen können. Zunächſt aber gilt es, auch im Intereſſe des wahren Friedens, den Kampf gegen die jetzt drohende Gefahr der falſchen Rückbildung zu beſtehen, die nicht bloß bis in das ſiebzehnte Jahrhundert, ſondern bis in die vorreformatoriſchen Principien zurück ſtrebt und die ſich entſchiedener im engliſchen Puſeyitismus dargelegt hat, aber in ſtarken Zügen

auch bei uns sich ankündigt. Vertrauen wir, daß die frohlockenden Hoffnungen zu Schanden werden, welche sich bereits im römischen Lager auch für Deutschland wie für England verlautbaren! Und wenn von angesehenen römischen Organen bereits freundlicher Gruß einem Theile von uns zugesandt und ihm aufmunternd zugerufen wird: „Eure Sprache können wir verstehen, nur bleibet Ihr jetzt noch auf halbem Wege stehen" a), so leben wir der Zuversicht, daß dieser Theil seinerseits die Sprache Roms nie wird verstehen und sprechen lernen, weil er doch noch eines Anderen Stimme kennt und folgen will (Joh. 10, 4. 5.), und daß es daher nicht bloß zu keinem Zuwachs der römischen Kirche aus unseren Reihen, sondern auch nicht — woran allein gedacht werden könnte — zu einem ernstlichen Versuche der Bildung einer Rivalkirche nach dem Muster katholisirender Principien unter uns wird kommen können.

2.

Das Verhältniß zwischen der Wirksamkeit des heil. Geistes und dem Gnadenmittel des göttlichen Wortes.

Von

D. Julius Müller.

[Mit Rücksicht auf den Aufsatz in der kirchlichen Zeitschrift von Kliefoth und Mejer, Jahrg. 2. Heft 1: „Hat D. Julius Müller das Recht der Union wirklich erwiesen?"]

Erster Artikel.

Sich gegen einen anonymen Angriff zu vertheidigen, kann einem Schriftsteller, der sich für seine Urtheile stets durch Unterschrift seines Namens verantwortlich macht, nicht zugemuthet werden. Es liegt auf der Hand — so sehr es

a) Vergl. die historisch-politischen Blätter. 1855.

immerfort von den Herausgebern einiger theologiſcher oder praktiſch-kirchlicher Zeitſchriften verkannt wird —, daß hier das erſte Geſetz alles ritterlichen Kampfes: gleiche Vortheile und Nachtheile auf beiden Seiten, verletzt iſt. Während z. B. der Gegner alle Blößen benutzen kann, die vielleicht in dem Verhältniß der angegriffenen Schrift zu andern Veröffentlichungen ihres Urhebers liegen, muß dieſer ſich lediglich an das Schriftſtück halten, welches eben den Angriff führt. — Von dem Grundſatz, den ich mir hiernach gebildet, in Beziehung auf den in der Ueberſchrift bezeichneten Aufſatz abzugehen geſtattet mir der Umſtand, daß der Verfaſſer deſſelben es verſchmäht hat von ſolchen Vortheilen ſeines Incognito Gebrauch zu machen. Dabei vertritt er in der eingehenden Erörterung des Verhältniſſes von Geiſt und Wort, namentlich in den dabei ſich darlegenden hiſtoriſchen Auffaſſungen und Urtheilen, ſo ſehr eine gegenwärtig weit verbreitete Anſicht, daß ich nichts Ueberflüſſiges zu thun glaube, wenn ich es verſuche mich über dieſen Punct mit ihm weiter zu verſtändigen.

Ich unternehme dieß mit um ſo mehr Hoffnung auf Erfolg, da mein Beurtheiler, obwohl lutheriſcher Theolog im ſpecifiſchen Sinne, doch nach ſeiner eigenen unumwundenen Erklärung nicht zu denen gehört, welche in dem Lehrbegriff der lutheriſchen Bekenntnißſchriften die abſolut reine Lehre zu beſitzen überzeugt ſind. Denn gegen ſolche Inhaber der abſoluten Erkenntniß zu ſtreiten iſt für uns Uebrige, die wir in der Erkenntniß der Kirche wie des gläubigen Individuums neben unwandelbar Beharrendem auch Elemente des Werdens und Sichverändernd zu gewahren glauben, eine mißliche Sache; es bleibt uns, wenn wir dieſe gebrechliche Beſchaffenheit unſeres irdiſchen Wiſſens von göttlichen Dingen eingeſtanden haben, eigentlich nichts übrig als uns einer Erkenntniß, die über ſolche Schwächen und Schranken hinaus iſt, unbedingt zu unterwerfen. Jener Recenſent nun theilt ſo wenig jene Meinung, daß er dieſelbe (S. 19.) als einen

groben Irrthum bezeichnet, der kaum des Gegenbeweises werth sey, und sich wundert, warum ich so schweres Geschütz theologischer Beweise gegen sie gerichtet. Als er diese Worte schrieb, hatte er gewiß noch nicht gelesen, wie ernstlich z. B. gleich D. Harnack in seiner Beurtheilung meiner Schrift a) sich des fraglichen Satzes annimmt, und wie er in meiner Bestreitung desselben nichts weniger als einen ordentlichen theologischen Beweis findet, sondern theils nur Trompetenstöße vor Jericho's Mauern, theils gefährliche Irrthümer und einen argen Eifer, nicht das Unreine, sondern alles Reine in Jericho zu verbannen. Und in der That muß ich diesem Gegner so weit Recht geben, daß dem Beweise zur vollständigen Begründung und Entwickelung seiner Momente noch gar Manches fehlt, wie ich auch meinem gegenwärtigen Beurtheiler nichts einwenden kann, wenn er dasselbe an mehreren andern Puncten meiner Schrift rügt. Ja, ich will nur offen gestehen, daß es von den meisten darin behandelten Fragen gilt, und vermag zu meiner Entschuldigung nur anzuführen, daß meine Feder eben nicht rührig genug ist, um innerhalb gegebener Zeitschranken statt eines Buches von diesem bescheidenen Umfange ein zwei- oder dreibändiges Werk zu liefern. Desto dankbarer bin ich dem Recensenten, daß er durch seine ganz auf die Sache gerichtete Beurtheilung mir Gelegenheit gegeben hat, das Versäumte wenigstens in Einem Hauptpuncte nachzuholen.

Ehe ich aber dazu übergehe, muß ich ein zwiefaches Mißverständniß meiner Ansicht, welches der weiteren Verständigung sehr wesentlich im Wege stehen würde, hinwegräumen. Das eine betrifft den Werth, der in der Frage um kirchliche Einigung oder Trennung der Lehre von den Gnaden mitteln zukommt, das andere das Recht und die Pflicht des Protestantismus, den Autoritäten der römischen Kirche den Gehorsam zu versagen, also, so lange dieselbe

a) Zeitschrift für Protestantismus und Kirche. Bd. 28. H. 5. 6.

bleibt, was sie ist, jeden Gedanken an Wiederherstellung der abendländischen Kircheneinheit sich fern zu halten. In ersterer Beziehung werden einige Aeußerungen meiner Schrift dahin verstanden, daß Differenzen in der Lehre von den Gnadenmitteln, welcher Art sie auch seyen, keine kirchentrennende Bedeutung in Anspruch nehmen dürften, wenn nur die stiftungsmäßige Verwaltung derselben gesichert sey (S. 37.). In der andern Rücksicht wird als meine Ansicht erschlossen, daß unser reformatorisches Recht zur Trennung von der römischen Kirche gar nicht auf Fragen der Lehre, sondern lediglich auf der Kelchentziehung beruhe (S. 27.).

Wäre in dem ersten Punct die Auffassung des Recensenten die richtige, so hatte er gewiß Grund sich (S. 44.) höchlich zu verwundern, wenn ich nach Aufstellung des Grundsatzes, daß Lehrdifferenzen über die Mittel des Heils überhaupt keine kirchentrennende Bedeutung haben könnten, nun doch in besondern Abschnitten zu zeigen suche, daß den Verschiedenheiten zwischen lutherischer und reformirter Lehre von den Sacramenten eine solche Bedeutung nicht zukomme. Allein das ist nun eben ganz und gar nicht meine Meinung, daß alle Unterschiede in der Lehre von den Gnadenmitteln für die Frage um Recht und Pflicht kirchlicher Einigung oder Trennung gleichgültig seyen. Bekanntlich bezeichnet Luther im Streit mit den Schweizern die Sacramente als das Geringste, wobei der Teufel anfange, um dann fortzufahren und mehr Artikel anzugreifen; aber er hat durch die That nur allzu deutlich bewiesen, daß es mit dieser Aeußerung nicht streng genommen werden darf. Und gewiß, mag man nun auf die Lehre von den Gnadenmitteln überhaupt oder nur auf die von den Sacramenten sehen, als gleichgültig in jener Frage läßt sie sich bei der Bedeutung, die die heil. Schrift diesen Momenten beilegt, nicht betrachten. Wenn ich in meiner Schrift (S. 289.) die Nothwendigkeit, Bestimmungen darüber in das kirchliche

Bekenntniß aufzunehmen, auf die in der Reformationszeit darüber entſtandenen großen Streitigkeiten gründe, ſo iſt ja damit ihre Bedeutſamkeit für die Frage der Kirchentrennung und Kircheneinigung, wie mich dünkt, vollauf anerkannt. Denn freilich, ſo lange eben noch gar kein erheblicher Streit innerhalb der Kirche darüber entſtanden war, hatte die Kirche auch keinen Anlaß, in ihren allgemeinen Bekenntniſſen etwas darüber feſtzuſetzen, wie ſie denn auch nicht gethan hat. Die Kirche kann ja beſtimmte Momente der Lehre ſehr wohl in anerkannter Geltung und Uebung erhalten, ohne ſie in Bekenntnißſchriften aufzunehmen, und was ſie in letztere aufnimmt, ja, daß ſie überhaupt ſolche Schriften hervorbringt als öffentliche Zeugniſſe der in ihr geltenden Lehre, das iſt ja doch offenbar von beſondern hiſtoriſchen Verhältniſſen abhängig. Die Aeußerungen, die den Verfaſſer zu jener Annahme verleitet haben, ſind lediglich gerichtet gegen die Uebertreibungen neuerer lutheriſcher Theologen, welche ein Moment aus dieſem Gebiet zum eigentlichen Cardinalpunct evangeliſcher Lehre ſteigern, und mir ſcheint, daß ſie dieß deutlich ausdrücken. Darum muß ich auch den Tadel des Verfaſſers S. 40. zurückweiſen, daß ich mir die Lehre der lutheriſchen Kirche in einer überſpannten Faſſung gegenüberſtelle; mit der Lehre der lutheriſchen Kirche habe ich es an der Stelle, auf welche ſich derſelbe bezieht, eben gar nicht zu thun. —

Ebenſo fremd iſt mir die Anſicht, daß unſere Trennung von der römiſchen Kirche lediglich in ihrer verſtümmelten Verwaltung des zweiten Sacramentes begründet ſey. An der Stelle, aus der der Verfaſſer dieß ſchließt, wird allerdings von dieſem Punct ausgegangen, aber auch ſofort zurückgegangen auf die falſche Vorſtellung von der Macht der Kirche, auf der die eigenmächtige Veränderung des Sacraments beruht, und auf das im tieferen Grunde liegende Princip. Wenn dabei anerkannt wird, daß die Lehre der römiſchen Kirche, zunächſt vermöge ihres Zuſam-

menhangs mit der alten Kirche, viele edle und köstliche Elemente enthalte, die an sich fähig sind den Menschen aus seiner Natürlichkeit zu einem geistlichen und göttlichen Leben zu wecken und zu erziehen, so kann es allerdings so scheinen, als wäre damit von ihr der allgemeinen Bedingung kirchlicher Einigung, wie ich sie vom evangelischen Standpuncte aus aufzustellen versuche, entsprochen. Und gern gebe ich zu, daß meine Ausführung dieses Punctes nicht die hinreichende Bestimmtheit und Genauigkeit hat, um jedes Mißverständniß zu verhüten. Für mich war er eben nur ein Nebenpunct, da ich es lediglich mit der Frage um Trennung und Vereinigung innerhalb des Protestantismus zu thun hatte. Doch wünschte ich hier, der Verfasser hätte die S. 107. von mir gemachte Unterscheidung zwischen solchen religiösen Gemeinwesen, in denen die Menschen durch ihre Lehre, und solchen, in denen sie trotz ihrer Lehre zum Besitz des ewigen Lebens gelangen, nicht so rasch als unbrauchbar weggeworfen. Es gibt im geschichtlichen Gebiet des Christenthums religiöse Gemeinwesen, in denen der Gesammtbestand der Lehre durch schwere Irrthümer so tief getrübt und verdunkelt ist, daß er als solcher nicht mehr geeignet ist die Menschen zum wahrhaftigen Leben in der Gemeinschaft Gottes durch Jesum Christum zu führen. Aber er enthält dessenungeachtet, so lange ein solches Gemeinwesen mit seinem Bekenntniß eben nicht gänzlich herausgefallen ist aus dem Christenthum, noch immer die Grundlagen der Gnaden- und Heilsverkündigung in Christo allein; und es gilt auch hier, daß die Ohren der Hörer oft züchtiger sind als die Lippen der Lehrer; die empfänglichen Gemüther halten sich instinctartig an diese einfachen Grundlagen und tragen sie über in ihr inneres Leben, zu dem Ballast der Irrlehren und Mißbräuche aber verhalten sie sich eigentlich nur leidend, ohne sich ihn wirklich anzueignen. Und so steht es mit dem Lehren und Leben der römischen Kirche, in welcher ich keineswegs, wie der Verfasser

mir zuschreibt, „die Forderung in Betreff der reinen Lehre für die kirchliche Gemeinschaft erfüllt" finde. Der Lehrbestand dieser Kirche und seine kirchliche Verwaltung ist, so weit mit den verderblichen Irrthümern vom Verdienst der Werke in Bezug auf die Rechtfertigung, von Genugthuungen, Ablässen und Wirkung des Meßopfers, von priesterlicher Gewalt und Macht des Papstes über Glauben und Gewissen der Christen, von Marien- und Heiligenverehrung wirklich Ernst gemacht wird, zwar auch so noch fähig die Menschheit in einer äußern, christlich gesetzlichen Ordnung zu halten, aber nicht geeignet sie zu einem wahrhaften geistlichen Leben in der Gemeinschaft unsers Herrn zu erziehen. Eine solche Lehrverwaltung ist eben nicht mehr Verwaltung des göttlichen Wortes als des wahrhaftigen Gnadenmittels, sondern Verhüllung desselben durch Menschenfündlein. Aber trotz dieses tiefverderbten Lehrbestandes ihrer Kirche haben sich unzählige katholische Christen von jeher in ihrem religiösen Leben an die heilsamen Grundlehren des Christenthums gehalten, ohne sich um jene heillosen Zuthaten mehr zu kümmern, als sie eben durch die äußere kirchliche Ordnung gezwungen waren. Und so ist es möglich geworden, daß uns in der römisch-katholischen Kirche auch nach ihrer Zurückweisung des Unternehmens der Reformation, die ganze abendländische Kirche im Feuer des göttlichen Worts zu reinigen, tausend Erscheinungen einer innigen und tiefsinnigen Frömmigkeit begegnen.

Dieß führt mich auf den Versuch meiner Schrift, in dem Zweck der Erlösung, der Wiedergeburt der Menschheit aus ihrem natürlichen Leben zum geistlichen und ewigen Leben den leitenden Gesichtspunct nachzuweisen, der uns erkennen lasse, welches Maß und welche Art von Lehrunterschieden die kirchliche Vereinigung ausschließe und welche nicht. Es versteht sich in diesem Gebiet von selbst, daß sich der Lösung einer solchen Aufgabe die Gestalt eines Rechenexempels nimmer geben läßt, daß nur ein in der innern Erfahrung

wurzelndes Verständniß der Sache über diese Unterschiede der Werthbestimmung richtig urtheilen kann, daß wir hier abgeschnittene Grenzen einmal nicht bekommen, sondern fließende Uebergänge, Theilungen, die auf einem Mehr oder Minder beruhen. Der Verfasser nun findet schon das Princip mangelhaft und unzulänglich zu diesem Zwecke und stellt einen andern Gesichtspunct für die Beantwortung der Frage nach der kirchentrennenden Bedeutung der Lehrdifferenzen auf. Wie ich darüber denke, wird sich aus dem weitern Verfolg unserer Untersuchung von selbst ergeben. Aber der Verfasser vermißt auch vom Standpuncte jenes Princips aus die näheren Bestimmungen, die zur Ausführung desselben jedenfalls erforderlich seyen. Um in bestimmtem Falle ein Urtheil zu gewinnen, ob eine Kirche mit ihrer öffentlichen Lehre dieser Forderung entspreche, müsse doch erst gezeigt werden, was denn nothwendig sey, welcher bestimmte Inbegriff von schriftmäßiger Lehre, um jenen Erfolg, die Erzeugung geistlicher Menschen, sicher zu stellen.

In diesem Puncte muß ich dem Verfasser gegen mich selbst zunächst Recht geben. Sollte die Begründung der Union in strengem stetigem Stufengange von ihren Anfängen aus zu ihren Zielen fortschreiten, so genügte es hier allerdings nicht ein regulatives Princip aufzustellen zur Bestimmung der Lehrmomente, ohne deren Besitz die Kirche ihren Beruf, als Organ Gottes die Kräfte der Erlösung in der Menschheit zu pflanzen und zu pflegen, nicht in gesicherter und geordneter Weise zu erfüllen vermag. Es wäre dazu erforderlich, das Ganze der christlichen Lehre nach allen ihren wesentlichen Bestimmungen von jenem Gesichtspuncte aus zu entwerfen, ihn als organisirendes Princip dieses Ganzen thatsächlich zu erweisen. Dieß hätte dann zu einer eingehenden Untersuchung über den Unterschied zwischen Glaubensartikeln der Kirche und Lehrsätzen der Theologen und über die weitern Unterschiede innerhalb des erstern Gebietes geführt; und eben die Weitschichtigkeit dieser

Untersuchung und, ich will es nicht leugnen, auch ihre Schwierigkeit, namentlich für einen dogmatischen Theologen, der dem litterarischen Publicum noch nie vollständig Rechenschaft über den Zusammenhang seines dogmatischen Denkens gegeben hat, hinderte mich dieselbe in meine Schrift aufzunehmen. Es war eben nicht entfernt, wie der Verfasser vorauszusetzen scheint, meine Absicht, mit dieser Schrift etwas Abschließendes zu geben, sondern nur Grundlinien zu entwerfen zur exegetisch-dogmatischen Rechtfertigung der evangelischen Union, in der Zuversicht, daß über diese Aufgabe früher oder später stärkere Kräfte kommen werden, um diese Grundlinien zu berichtigen und dem so berichtigten Entwurf die volle theologische Ausführung zu geben.

Ferner darf zur richtigen Auffassung meines Verfahrens nicht unbeachtet bleiben, daß in meiner Schrift unmittelbar an die Darlegung des Princips, von welchem die Untersuchung über Recht oder Unrecht kirchlicher Vereinigung sich leiten lassen soll, die Erörterung des bestimmten Verhältnisses zwischen lutherischer und reformirter Lehre, ihrer Uebereinstimmung und ihrer Abweichungen, sich anschließt. Der Entwurf des Consensus, der dem Verfasser nach S. 6. für die eigentliche Frage bedeutungslos ist, hatte nach meinem Plan in diesem Fortschritt der Momente die entscheidendste Stelle; er sollte es zur Anschauung bringen, daß die bekenntnißmäßige Glaubens- und Lehrgemeinschaft, die zwischen dem lutherischen und reformirten Protestantismus besteht, den obigen Anforderungen an die Bedingungen kirchlicher Vereinigung unstreitig entspricht, und so den Mangel jener Ausführung einigermaßen ersetzen. Ich kann hiernach nicht zugeben, daß der seltsame Hiatus, den der Verfasser zwischen I—III. und IV—VI. meiner Schrift findet, in der Wirklichkeit vorhanden sey.

Mit der Erledigung dieser Mißverständnisse hoffe ich zugleich gegen den Vorwurf der Inconsequenz geschützt zu

seyn, wenn ich, der weiteren Auseinandersetzung des Verfassers folgend, aus dem Gesichtspuncte der Unionsfrage das Verhältniß zwischen der Wirksamkeit des heil. Geistes und der Wirksamkeit der Gnadenmittel genauer erörtere.

Wiewohl der Verfasser in seiner Betrachtung dieses Verhältnisses von dem allgemeinen Begriff „Gnadenmittel" ausgeht, schränkt er denselben doch in ihrem Verfolg ganz auf Ein Gnadenmittel, das göttliche Wort, ein. Und darin muß ich ihm Recht geben, nicht bloß nach dem Maßstabe meiner eignen Einsicht in den wahren Sinn der heil. Schrift, sondern auch von dem Standpuncte des lutherischen Lehrbegriffs aus, den er hierin vertritt. Es gilt in dieser Frage doch vornehmlich die Bekehrung des Menschen; die Bekehrung aber, die mit der Entstehung von Reue und Glauben an Christi Gnade und Sündenvergebung zu Stande kommt, wird nach diesem Lehrbegriff vom heil. Geist ordentlicherweise durch das Mittel des Wortes, durch die Predigt des Gesetzes und des Evangeliums, gewirkt. Auch das Sacrament der Taufe macht hier im Allgemeinen keine Ausnahme. Als Taufe der Erwachsenen hat es die Predigt des göttlichen Wortes und den durch die Reue bedingten Glauben an die Gnadenverheißung Christi zu seiner ordentlichen Voraussetzung. In der nachsymbolischen Entwickelung der lutherischen Dogmatik tritt allerdings bei der Kindertaufe das Sacrament bestimmt an die Stelle des Wortes und wird das Mittel, wodurch der heil. Geist den Glauben und die Wiedergeburt wirkt; allein diese Vorstellung hat denn auch zu ihrer Kehrseite sofort die Absonderung der Bekehrung von der Wiedergeburt oder, nach einer andern Fassung, der Wiedergeburt im engern Sinne von der Wiedergeburt im weitern Sinne, so daß jene von dem entwickelten, bewußten Leben der in der Taufe unmittelbar nach der natürlichen Geburt Wiedergeborenen gefordert wird und ihre Bewirkung an das eigenthümliche

Mittel des Worts gebunden bleibt. In den symbolischen Büchern ist das gewöhnliche Verfahren dieß, daß, wenn im Allgemeinen gesagt wird, wie der heil. Geist im Menschen Reue und Glauben, Bekehrung und Erneuerung wirkt, als Mittel oder Werkzeuge Wort und Sacramente genannt werden, wenn aber in die besondern Bestimmungen dieser Vermittelung eingegangen wird, nur vom göttlichen Wort die Rede ist. Für dieses Verfahren ist schon der fünfte Artikel der augsburgischen Confession ein vorbildlicher Beleg: „Solchen Glauben zu erlangen hat Gott das Predigtamt eingesetzt, Evangelium und Sacrament gegeben, dadurch als durch Mittel der heilige Geist wirkt und die Herzen tröstet und Glauben gibt, wo und wann er will, in denen, so das Evangelium hören, welches lehret, daß wir durch Christi Verdienst einen gnädigen Gott haben, so wir solches glauben. Und werden verdammt die Wiedertäufer und Andere, so lehren, daß wir ohne das leibliche Wort des Evangelii den heiligen Geist durch eigene Bereitung und Werke verdienen." Ganz in derselben Art handelt die Concordienformel im zweiten Artikel der sol. decl. (45—72.) von dem Wirken des heil. Geistes in der Bekehrung und den äußern Vermittelungen desselben. Ebenso wird das Uebergewicht des Wortes über die Sacramente in dieser Beziehung von den ältern lutherischen Dogmatikern reichlich anerkannt.

Wie hätte es im evangelischen Gebiet auch je verkannt werden können? Es ist ja offenkundige Thatsache der Erfahrung, daß überall, wo durch die Wirksamkeit der Gnade ein neues Leben entsteht, es sich entfaltet in Vorstellungen und Erkenntnissen, Bewegungen der Seele und beharrenden Stimmungen des Gemüths, die zu ihrem Kern den in die Seele gefallenen Samen der Verkündigungen und Belehrungen des göttlichen Wortes haben. Das neue Leben entsteht nicht anders als durch den Glauben an Christum; darum ist die Kunde von Christo, von seinem Wesen,

seinem Thun, Leiden, Ueberwinden, das nothwendige und allbestimmende Medium, und diese haben wir im Wort. Steht also fest, was der eigentliche Fundamentalsatz des Christenthums ist, daß der Mensch des ewigen Heils nur theilhaftig wird im gläubigen Anschluß an Christus, an den wirklichen, in der Geschichte erschienenen Christus, nicht an einen sogenannten idealen Christus, zu dessen Bildung der historische der Vernunft oder Phantasie eben nur den Anstoß gegeben haben soll, so steht auch fest, daß die Entstehung und das Wachsthum dieser Theilnahme am Heil durch das Wort des Evangeliums wesentlich bedingt ist. Das Wort und seine Wirksamkeit nimmt im Entstehen und Werden des Lebens aus Christo die ganze Breite desselben ein, die Sacramente bilden hervorragende Höhepuncte desselben. Sie sind mitwirkende Gnadenmittel für die Ernährung und Stärkung dieses neuen Lebens, aber sie sind es dadurch, daß sie selbst vom Wort umfaßt und durchdrungen sind. So redet denn auch die heil. Schrift selbst, wo sie von Pflanzung und Entfaltung dieses Lebens handelt, unzähligemal vom Wort, während sie der Sacramente, nämlich des Sacramentes der Taufe, in diesem bestimmten Zusammenhange nur an wenigen Stellen erwähnt a). Wie ich die heil. Schrift verstehe, lehrt sie uns in anderer Beziehung wieder einen eigenthümlichen Vorzug der Sacramente vor dem Wort kennen; darin aber bin ich ganz mit dem Verfasser einverstanden, daß, wenn es sich um die äußere Vermittelung der göttlichen Wirksamkeit zur Bekehrung und Erneuerung des Menschen handelt, wir es vornehmlich mit dem Wort zu thun haben. Jedenfalls würde es unsere Untersuchung ungemein erschweren und verwickeln, wenn wir das Verhältniß zwischen Gnadenwirkung und Sacrament in dieselbe hineinziehen wollten;

a) Röm. 6, 3. 4. Gal. 3, 27. Eph. 5, 26. 27. Kol. 2, 12. Tit. 3, 5. 1 Petr. 3, 21.

denn die oberflächlichste Betrachtung lehrt, daß an eine wirkliche Gleichartigkeit dieses Verhältnisses mit dem zwischen heil. Geist und Wort gar nicht zu denken ist. Schon um der Vereinfachung der Aufgabe willen also folge ich gern dem Vorgange meines Beurtheilers und schränke meine Betrachtung auf das letztere Verhältniß ein.

Nach der Ansicht des Verfassers nun verschiebt der reformirte Lehrbegriff das Verhältniß von Geist und Wort in spiritualistischer Weise, und ihren tiefern Grund soll diese Verschiebung haben in der Lehre von der partikulären Prädestination und Gnade. Hiernach wird in diesem ersten Artikel eine zwiefache Frage zu beantworten seyn: Wieweit sind der lutherische und der reformirte Lehrbegriff einverstanden in Beziehung auf das Verhältniß zwischen der Wirksamkeit des heil. Geistes und der Wirksamkeit des göttlichen Wortes, dieß Verhältniß rein für sich betrachtet? Welchen Einfluß übt Calvins Prädestinationslehre auf die Auffassung dieses Verhältnisses, und wie steht es in dieser Beziehung mit dem Einklang oder Widerspruch der beiden Lehrbegriffe? —

Den Grundsatz unserer Reformatoren, daß die bekehrende, erleuchtende, heiligende Wirksamkeit des heil. Geistes sich unabtrennlich an das Wirken des göttlichen Wortes geknüpft hat, halte ich mit dem Verfasser für ein theures Kleinod der evangelischen Kirche. Ohne diesen Grundsatz — daran ist kaum zu zweifeln — würde die große reformatorische Bewegung sich bald genug zersplittert haben in eine Menge spiritualistischer Sekten, die nach einem kurzen Rausch enthusiastisch-phantastischer Frömmigkeit zuerst den verneinenden Geistern und sodann durch deren wildes Zerstörungswerk der die alten Zustände wiederherstellenden Macht der römischen Hierarchie verfallen seyn würden. Die Hauptsache ist in dieser Frage immer und ganz allgemein, daß in der

unabwendlichen Folge dieſer Lostrennung des heil. Geiſtes vom Wort an die Stelle des den Menſchen wahrhaft befreienden heiligen Geiſtes unter mancherlei Masken die Tyrannei der natürlichen Vernunft und Phantaſie und an die Stelle des hiſtoriſchen Chriſtus jener ſogenannte ideale tritt, ein Gemächt des menſchlichen Geiſtes, bei dem er ſich Leben und Seligkeit nicht holen kann, da er ihm vielmehr erſt ſelbſt geben muß, was er von Leben haben ſoll. Wenn edlere ſpiritualiſtiſche Richtungen, wie die der Quäker den naturaliſtiſchen Konſequenzen Widerſtand zu leiſten und ſich den lebendigen Zuſammenhang mit der geſchichtlichen Offenbarung Gottes und eine tiefe und innige Frömmigkeit zu wahren gewußt haben, ſo verdanken ſie dieß viel mehr als ſie ſelbſt wiſſen den größeren Kirchengemeinſchaften, die ſich feſt auf das Wort gegründet haben. Auch iſt nicht zu zweifeln, daß Luthers kräftige Durchführung dieſer Grundſätze, wie er ſie zuerſt in ſeiner Schrift wider die himmliſchen Propheten gegeben hat, auch hier bahnbrechend geweſen iſt für die Reformatoren der ſchweizerſchen Seite; und wenn Calvin ſpäter bekennt, durch Luthers Antrieb und Dienſt ſey das reine Evangelium wiederhergeſtellt worden, und wenn Luther ihn gleich einen Teufel nennen ſollte, werde er ihn doch als einen auserwählten Knecht Gottes anerkennen, ſo hat er dabei gewiß nicht bloß Luthers Kampf gegen den Materialismus der römiſchen Kirche, ſondern auch den gegen den Spiritualismus im Auge, wie er denn in dieſer Beziehung nach dem thatſächlichen Zeugniß ſeiner Schriften unſtreitig viel von Luther gelernt hat.

Nur ſo darf man dieſes Verhältniß gewiß nicht darſtellen, wie unſer Verfaſſer thut. Allerdings, ſagt er S. 52., ſpreche ſich Calvin weit vorſichtiger aus als Zwingli und Oekolampad; er ſey vor Allem beſtrebt die Bedeutung, die er dem äußern Wort und den äußern ſakramentlichen Zeichen zuſchreibt, recht ausdrücklich zu betonen und beſtimmt hervorzuheben, um dem Vorwurf eines die äußern

Gnadenmittel verachtenden Spiritualismus vorzubeugen, dessen Gefahr in der schwärmerischen Wiedertäuferei offen hervorgetreten und der allgemeinen Verurtheilung verfallen sey. Diese Auffassung, als gehe die eigentliche Richtung des Reformators auf Hintansetzung des Wortes einem unmittelbaren Wirken des Geistes zu Liebe, wäre nicht einmal in Beziehung auf Zwingli, der ganz auf diese Seite gedrängt wird, eine gerechte zu nennen. Möge der Verfasser doch nur erwägen, wie Zwingli in seinen 67 Konklusionen vom Januar 1523, also geraume Zeit vor dem Ausbruch des litterarischen Kampfes Luther's gegen die himmlischen Propheten, verfährt. Er stellt zuerst als Summe des Evangeliums fest das alleinige Heil in Jesu Christo, dem wahren Gottessohne, bestimmt von da aus den Begriff seiner Kirche und schließt Artikel 13. und 14.: „Wo dem gelöset d. i. dem Haupt, Christo, Gehör gegeben wird, erlernet man lauter und klärlich den Willen Gottes und wird der Mensch durch seinen Geist zu ihm gezogen und in ihn verwandelt. Darum alle Christenmenschen ihren höchsten Fleiß ankehren sollen, daß das Evangelion Christi einig geprediget werde allenthalben." Diese grundlegenden Sätze wissen also von keiner Wirkung des Geistes Gottes, ohne wo das Evangelium Christi gepredigt und Christo Gehör gegeben wird. Eben so sagt er in der Auslegung zu diesen Schlußreden: ob bei seinen Gegnern der Geist Gottes sey, das erfinde sich daran, so sie sein Wort zu ihrem Wegführer hätten, „also daß die Schrift euer Meister ist und ihr nicht Meister über die Schrift seyd: so ist der Geist Gottes bei euch" a). Wo dieser antispiritualistische Grundsatz so festgestellt wird als Ausgangspunkt des ganzen Reformationswerkes, da kann das theologische Denken in der genauern Fassung des Verhältnisses zwischen Geist

a) Zwingli's Werke, herausgegeben von Schuler und Schultheß. B. 1, S. 201.

und Wort wohl noch auf verfehlte und unhaltbare Bestimmungen gerathen, wie denn Zwingli's Theorie von dem äußern und dem von demselben unabhängigen innern Wort eine solche ist, die denn auch mit jenen gesunden Grundsätzen sich übel reimt; aber es wird nicht gerecht seyn, so ohne Einschränkung zu sagen, daß Zwingli „das Wirken der Gnade von dem äußern Worte trenne". Richtiger ist es ohne Zweifel, wie Zeller thut a), hier einen unaufgelösten Widerspruch zu erkennen zwischen der Auffassung des Verhältnisses, die sich in der Reformation siegreich durchgesetzt hat, und gewissen spiritualistischen Vorstellungen, zu denen der Gegensatz gegen den Materialismus der römisch-katholischen Kirchenpraxis den Reformator getrieben b).

Was nun Calvin betrifft, so ist es wohl nur der Feder des Verfassers entschlüpft, wenn er seine Ansicht nach der von ihm selbst relativ gebilligten Seite so darstellt: „er sey damit beschäftigt die Bedeutung des äußern Wortes neben dem innern sicher zu stellen, die mystische Verachtung des äußern Wortes neben dem innern aufs bestimmteste

a) Das theologische System Zwingli's, S. 143. Vergl. auch die kürzlich erschienene treffliche Schrift: Ulrich Zwingli, dargestellt von D. Sigwart (Repetenten in Tübingen), S. 44 ff. 53 f.

b) Eine Note des Verfassers erlaube ich mir in einer Note zu berichtigen. Er führt S. 53. die Worte Zwingli's an: der Glaube werde gewirkt per illud verbum, quod coelestis pater in cordibus nostris praedicat, quo simul illuminat ut intelligamus, et trahit ut sequamur (aus der Schrift gegen Hieron. Emser), und bemerkt dazu: „man beachte hier zugleich die Vermischung des Heiligungsmomentes mit dem Begriff des Glaubens, worin sich die Wiedergeburt vollzieht, so daß für die fides iustificans als solche nach ihrer Besonderheit im Wiedergeburtsproceß kein Platz bleibt." Dieß Urtheil beruht lediglich auf einem Mißverständniß; der Verfasser bezieht dieß: trahit ut sequamur, auf den neuen Gehorsam der Wiedergeborenen, Zwingli aber denkt dabei an Joh. 6, 44. (wie bei dem ersten Satz an V. 45.), also an die Bekehrung zu Christo, und versteht dieß verbum in cordibus praedicatum von einer innern Einwirkung auf die Seele, wodurch der Vater zum Sohne zieht, den rechtfertigenden Glauben an Christum hervorbringt.

zurückzuweisen" (S. 55.); denn diese ganze Theorie vom innern und äußern Wort ist ihm ja fremd. Auch geht seine Vertheidigung des Grundsatzes, daß die Wirksamkeit des heil. Geistes sich durch das Wort vermittele, so unverkennbar zurück auf ursprüngliche, mit seinem ganzen religiösen Bewußtseyn verwachsene Gedanken und greift selbst als organisirendes Princip in die Anlage seines dogmatischen Hauptwerkes, der Institutio christianae religionis, ein, daß sie am wenigsten dem ähnlich sieht, was man heut zu Tage mit einem durch seine diplomatische Lahmheit ungemein bezeichnenden Ausdrucke „einer einmal vorhandenen Strömung Rechnung tragen" nennt. Zu den Nachweisungen dieses Grundsatzes, die meine Schrift über die Union aus Calvin's Institutio gegeben, wird bemerkt S. 52., ich hätte mir die Sache zu leicht gemacht, indem ich mir die Aufgabe so gestellt, als komme es nur darauf an zu zeigen, daß die calvinische Prädestinationslehre den äußern Mitteln der Gnade nicht jede Bedeutung als Mitteln der Gnade abspreche. Es frage sich bestimmter, *welche* Bedeutung den äußern Mitteln der Gnade im calvinistischen System zugestanden werde und zugestanden werden könne. Den genaueren Zusammenhang der Frage mit der Prädestinationslehre lassen wir hier noch bei Seite; darin aber hat der Verfasser ganz gewiß Recht, daß der sich die Vertheidigung Calvins zu leicht macht, der nur nachweist, daß er dem göttlichen Worte irgend eine Bedeutung als Mittel der Gnade zugeschrieben. Er könnte dann z. B. gelehrt haben, daß die Gnade in derselben Ordnung, wie sie sich etwa der Naturbetrachtung oder der Veränderungen und Ereignisse des geselligen Lebens oder der Störungen des individuellen Lebens als Mittel bediene, um dadurch den Menschen zum Heil zu führen, so gelegentlich auch wohl das göttliche Wort zu diesem Zweck brauche; und dieß wäre denn allerdings ein schlechtes Bollwerk gegen den Spiritualismus. Aber habe ich denn wirklich bloß bewiesen, daß

Calvin dem göttlichen Worte nicht jede Bedeutung als Mittel der Gnade abspreche? Ich hatte es dort nur mit dem Verhältniß dieses Momentes zur Prädestination zu thun und zu zeigen, daß in Calvins Sinne die Abhängigkeit des endlichen Erfolges von dem unbedingten Rathschluß Gottes an der für den Menschen bestehenden Nothwendigkeit, die Mittel zu gebrauchen, durchaus nichts ändern könne. Und eben diese Nothwendigkeit des göttlichen Wortes als Gnadenmittels habe ich aus Calvin nachgewiesen, und diese Nothwendigkeit ist doch hoffentlich etwas mehr als „irgend welche Bedeutung".

Allein ich sehe wohl aus dem Folgenden, daß dem Verfasser eben die Anerkennung dieser nothwendigen Verbindung zwischen heil. Geist und göttlichem Wort in der Bekehrung und Erneuerung des Menschen wenig bedeutet, weil er auf die Art, wie die Wirksamkeit des heil. Geistes mit dem Worte sich einigt, alles Gewicht legt. S. 58. wird erinnert, nicht das sey Calvins Lehre, daß der heil. Geist, durch das Wort, im Worte zu uns, in unser Herz kommend, den Glauben wirke — was dem Verfasser unstreitig Bezeichnung der lutherischen Lehre ist —, sondern er reiße Beides, das äußere Wort, das nun als ein bloß äußeres erscheinen müsse, und das innere Wirken des heil. Geistes im Herzen, das nun als ein unvermitteltes, als ein unmittelbares gefaßt werden müsse, aus einander. Und eben dieses, ob und wie der Glaube durch das äußere Wort gewirkt werde, ist dem Verfasser nach S. 57. doch der Punkt, wo der fundamentale Gegensatz zwischen Zwingli und Luther sich geltend mache, und in dieser Beziehung sey Calvin ganz mit Zwingli einig.

Ich will mich nun hier bei der Art nicht aufhalten, wie der Verfasser S. 59. die calvinische Ansicht darstellt — es kommt dabei so heraus, als hätte der Glaube unabhängig vom Wort schon einen Inhalt, nur eben einen ganz unbestimmten, und das Wort bestimme ihn nur näher —,

eben so wenig bei dem, was S. 60. als Ergänzung der calviniſchen Lehre aus ihrem Geiſt und Zuſammenhang heraus beigebracht wird — als reize das Wort den Menſchen in ſich ſelbſt zu gehen und den innern Lehrmeiſter zu hören —; jenes hat der Verfaſſer bei Calvin ſicherlich nicht geleſen, und dieſes ſcheint mir ſeinen Gedanken einfach auf den Kopf zu ſtellen. Aber indem ich dieß als unrichtige Auffaſſung ablehnen muß, gebe ich ohne Widerrede zu, daß Calvins Faſſung dieſes Verhältniſſes von derjenigen abweicht, die der Verfaſſer für die lutheriſche nimmt. Nach dieſer hat die den Glauben hervorbringende Wirkſamkeit des heil. Geiſtes ſich auf eine geheimnißvolle Weiſe mit dem Worte unzertrennlich vereinigt und iſt demſelben ſtetig einwohnend, nicht etwa nur in dem Sinne, daß das göttliche Wort ſeinen Urſprung in der Eingebung des heil. Geiſtes hat, ſondern als eine eigenthümliche Wirkungskraft, die zu der aus jenem Urſprunge quellenden Natur und Kraft des Wortes noch hinzu kommt. Nach Calvin dagegen muß ſich mit der Predigt des Wortes eine Wirkſamkeit des heil. Geiſtes im Herzen der Zuhörer, jene begleitend und ihr Verſtändniß eröffnend, verbinden, wenn es zum Glauben kommen ſoll. Frustra, ſagt er in der Instit. chr. rel. lib. III, c. 1, §. 4, caecis lux se offerret, nisi Spiritus ille intelligentiae aperiret mentis oculos — internus doctor, cuius opera in mentes nostras penetrat salutis promissio.

Näher iſt Calvins Vorſtellung dieſe: Seinen Gegenſtand, Chriſtum, Gott, wie er in Chriſto ſich offenbart, giebt dem Glauben allein das Wort. In dieſem Sinne nennt er Instit. christ. rel. lib. III, c. 2, §. 6. das Wort fons fidei und ſagt: tolle verbum et nulla iam restabit fides. An ſich nun würde, wie er a. a. O. §. 33. zu Anfang zeigt, die bloße äußere Predigt dieſes Wortes hinreichen, um den Glauben zu erzeugen. Aber die Sünde hat den menſchlichen Geiſt mit Finſterniß umhüllt und in Stumpf-

heit verſenkt, ſo daß die Klarheit des Wortes ihn jetzt nur blendet. Darum bedarf er der Hülfe des heil. Geiſtes, ſeiner Erleuchtung, ohne die mit dem Wort nichts auszurichten iſt. Wie der Same, zeigt Calvin lib. IV, c. 14, §. 11, wenn er auf wüſtes, vernachläſſigtes Land fällt, erſtirbt, ſo muß die Seele durch die Hand des himmliſchen Geiſtes bearbeitet werden, wenn der Same des göttlichen Wortes Frucht tragen ſoll. Am beſtimmteſten wird lib. II, c. 5, §. 5. (bifariam Deus in electis suis operatur etc.) unterſchieden, was bei dem gegenwärtigen Zuſtande der menſchlichen Natur das Wort vermag, und was der heil. Geiſt leiſten muß. Das Wort, für ſich genommen, kann nicht mehr als das Verlangen nach der Erneuerung in der Seele wecken; gewirkt wird dieſelbe durch den heil. Geiſt. Der ſpäter beſonders von Arminianern und deutſchen Supranaturaliſten vertheidigten Anſicht, welche die natürliche pſychologiſche Wirkſamkeit des göttlichen Wortes für hinreichend hält, um die Hinderniſſe der Bekehrung in der menſchlichen Seele zu überwinden, ſtellt er ſich lib. II, c. 2, §. 21. ausdrücklich entgegen: Neque hîc garriat Pelagianus quispiam huic vel stupiditati vel ruditati Deum succurrere, dum verbi sui doctrinâ eo dirigit hominis intellectum, quo sine duce pervenire non poterat. Habebat enim David legem, in qua, quicquid sapientiae desiderari potest, comprehensum erat; neque tamen eo contentus oculos sibi retegi postulat, ut legis ipsius mysteria consideret. Qua certe locutione innuit solem exoriri terris, ubi hominibus Dei verbum elucet, verum eos non multum inde consequi, donec oculos vel dederit vel aperuerit ille ipse, qui ideo pater luminum vocatur, quia, ubicunque Spiritu suo non resplendent, omnia tenebris occupantur. —

Zwiſchen dieſen beiden Theorien iſt, wie geſagt, ein Unterſchied; wenn der Verfaſſer aber meint, es ſey vielmehr ein fundamentaler Gegenſatz und der

eigentliche Kernpunkt in dieſer ganzen Frage, und von hier aus eben die Anerkennung der nothwendigen Verbindung von Geiſt und Wort in ihrer Bedeutung nur gering anſchlägt, ſo muß ich freilich den entſchiedenſten Widerſpruch einlegen. Um die Lehre der evangeliſchen Kirche von allem Spiritualismus principiell zu ſcheiden, kommt es nur darauf an feſtzuhalten, daß alle Wirkſamkeit des heil. Geiſtes zum Heil des Menſchen ſich durch das Wort vermittelt und innig an das Wort anſchließt. Damit iſt dann allen und jeden Offenbarungen und Eingebungen, die über das Wort hinausgehen und ſich als eine ſelbſtſtändige Quelle der Erkenntniß neben ihm geltend machen, gewehrt, noch mehr der Anmaßung, den Inhalt des Wortes richten zu wollen nach dem Inhalte ſolcher vermeintlicher Eingebungen. Um dieſe beiden Punkte bewegt ſich denn auch ausſchließlich, was die Auguſtana, die ſchmalkaldiſchen Artikel, die Konkordienformel dieſer Denkart ausdrücklich entgegenſetzen; auf das nähere Verhältniß aber zwiſchen der Wirkſamkeit des Wortes und des heil. Geiſtes laſſen ſie ſich in dieſem Gegenſatze gar nicht ein. Dieß ſchwierige und geheimnißvolle Verhältniß zu beſtimmen iſt jedenfalls ganz ein Problem der theologiſchen Schule; das Intereſſe und Bedürfniß der gläubigen Gemeinde geht hier nicht weiter als auf Sicherſtellung des Satzes, daß der heil. Geiſt das Heil des Einzelnen nicht wirke ohne Vermittelung des göttlichen Wortes, mit den obigen Antitheſen; ja es wird nicht einmal möglich ſeyn, ihr die Bedeutung des Unterſchiedes jener beiden Theorien wirklich deutlich zu machen; ſie wird, wenn man ihr dieſen Unterſchied betont, die eine oder die andere zuverläſſig mißverſtehen. Die nähere Beſtimmung des obigen Verhältniſſes war bekanntlich der Gegenſtand des Streites, der im dritten Jahrzehent des ſiebzehnten Jahrhunderts zwiſchen den lutheriſchen Predigern in Danzig Rathmann und Corvin und ihren theologiſchen Auctoritäten geführt wurde, und wenn ich zugeben müßte, daß dieſer Streit das Fun-

dament betroffen hätte, so wüßte ich freilich auch denen nichts mehr entgegenzusetzen, welche die christologischen Gegensätze zwischen κένωσις und κρύψις oder zwischen ubiquitas dominici corporis absoluta und hypothetica für zureichende Gründe kirchlicher Trennung halten.

Nach dieser Verwahrung der Grenze, welche der religiösen und kirchlichen Bedeutung dieser dogmatischen Differenz jedenfalls gesteckt ist, können wir nun ruhiger untersuchen, wie in dieser Beziehung der lutherische und der reformirte Lehrbegriff sich denn eigentlich von einander unterscheiden. — Der Verfasser tadelt mich, daß ich in meiner Schrift über die evangelische Union mich für Feststellung des Verhältnisses zwischen beiden Lehrbegriffen auf die Bekenntnißschriften beschränkt habe, ohne auf die Lehrsysteme der beiderseitigen theologischen Schulen und die darin etwa hervorgetretenen principiellen Unterschiede Rücksicht zu nehmen; ja er knüpft daran ganz bedenkliche Andeutungen über äußerliches Treiben der Sache und Weckung und Nährung böſen Haders. Allein ich glaube, daß hier der Verfasser meine Ansicht nur etwas ungenau aufgefaßt hat, weil ich mir in der That nicht denken kann, daß er auf seinem Standpunkte den Grundsätzen selbst seinen Beifall versagen sollte. Er mißbilligt unstreitig, wie auch aus einer Andeutung in dieser Abhandlung hervorgeht, das Strategem der Möhlerschen Symbolik, bei der Darlegung des protestantischen Lehrbegriffs die Bekenntnißschriften möglichst in Hintergrund, die Privatschriften der Reformatoren bis zu Luthers Tischreden in Vordergrund zu stellen. Dann aber konnte er dasselbe oder vielmehr ein noch weiter gehendes Verfahren innerhalb des Protestantismus unmöglich loben. Wenn wir der katholischen Polemik nicht gestatten, den lutherischen Lehrbegriff nach Luthers Schrift de servo arbitrio festzustellen, so können wir auch nicht, ohne uns durch zweierlei Maß zu versündigen, der reformirten Theologie zumuthen sich den wahren Sinn ihres

kirchlichen Lehrbegriffes etwa nach Zwingli's oder Oekolampads Abendmahlsschriften oder nach des Erstern anamnema de providentia Dei bestimmen zu lassen a).

Es handelt sich in dieser Frage ja doch um ein Urtheil über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit kirchlicher Vereinigung. Zu dem Ende sind die Lehrbegriffe der beiden Kirchen und ihr Verhältniß unter einander in Betracht zu ziehen. Wie soll es da nun zulässig seyn, diese aus andern Quellen zu schöpfen als aus solchen, welche öffentliche kirchliche Anerkennung genießen? Das sind aber eben nur die Bekenntnißschriften. Das heutige Unternehmen, nicht bloß die jenen gleichzeitige, sondern auch die folgende Theologie in dieser Frage selbstständig mitreden zu lassen, muß ja schon daran scheitern, daß sich dann gar keine sichere Grenze mehr ziehen läßt, daß nach dem hiermit geltend gemachten Grundsatz die Theologie des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts, insofern sie sich den stetigen Zusammenhang mit Lehre und Bekenntniß der Reformation irgend bewahrt hat, dasselbe Stimmrecht haben würde wie die des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts. — Was man etwa als Principien der beiden Lehrbegriffe bezeichnet hat, z. B. in heutiger Weise als Princip des lutherischen den Gedanken der Durchdringung des Unendlichen und Endlichen, als Princip des reformirten die Dependenz des Endlichen vom Unendlichen, oder dort den Ausgang von der Anthropologie mit Verkürzung der Theologie, hier den Ausgang von der Theologie mit Verkürzung der Anthropologie, oder dort die Hervorhebung des idealen, hier des historischen Christus, oder dort die kontemplative Ruhe der Maria, hier die unruhige Geschäftigkeit der Martha, oder dort — denn auch dieß fast diametral Entgegengesetzte ist aufgestellt worden, und ich glaube,

a) Vergl. die übereinstimmenden Aeußerungen in Langes positiver Dogmatik, S. 378.

mit gleichem Recht — die Erfassung der Heilsgewißheit als Zieles, hier die Erfassung derselben als unbedingter Voraussetzung u. s. f., das könnte in eine solche Darlegung jedenfalls nur gehören, insofern es sich sicher aus den Sätzen der Bekenntnißschriften ableiten ließe. D. Schenkel bemerkt in seinem „Wesen des Protestantismus" (I, 133.) im Allgemeinen gewiß mit Recht, daß die Bekenntnißschriften beider protestantischer Konfessionen Wurzelfragen gern umgehen und sich auf Grundsätze ungern einlassen. Aber es gilt in der Frage des Lehrkonsensus eben auch nicht Principien und ihr Verhältniß untereinander, sondern den thatsächlichen Bestand der Lehre darzulegen. Wie D. Weiße in der Vorrede zur zweiten Ausgabe seiner Christologie Luthers eine solche Darlegung eine „zusammengebettelte und zusammengeflickte" nennen kann, begreift sich eben nur daraus, daß er von der Voraussetzung ausgeht, daß lutherischer und reformirter Protestantismus nicht aus dem Quell Einer und derselben religiösen Grundanschauung fließen, sondern in einem principiellen Widerstreit mit einander stehen, wovon mir grade das Gegentheil gewiß ist. Verhielte es sich so, wie Weiße sagt, daß ein solcher Konsensus „aus den unter einander streitenden Bekenntnissen des Reformationszeitalters" zusammengesetzt werden mußte, so wäre dieß freilich für mich eine mühselig unerquickliche Flickarbeit gewesen; ich meinestheils kann nach meiner Bekanntschaft mit den protestantischen Bekenntnißschriften, insbesondere mit denen, um die es sich hier allein handelt, nur finden, daß sie gemeinschaftlich streiten gegen das römische Kirchenthum und gegen das spiritualistisch-anarchische Sektenwesen, unter einander aber eben nur in wenigen Punkten.

Von dieser Aufgabe muß die andre unterschieden werden, die in den Bekenntnißschriften hervortretenden Abweichungen der beiden Lehrbegriffe in ihren tieferen Gründen zu erforschen. Für diesen Zweck müssen ohne Zweifel auch die Privatschriften der Theologen zu Rathe gezogen

werden, natürlich zunächst nicht die der folgenden Zeiten, unbeschadet ihres Werthes als untergeordneter Hülfsmittel der Auslegung, sondern die gleichzeitigen und hier außer den Privatschriften der Verfasser der Bekenntnißschriften selbst nur die Schriften solcher Theologen, von denen feststeht, daß sie dieselbe theologische Denkweise vertreten. Und dabei ist nie aus dem Auge zu lassen, daß die Aufgabe ein Bekenntniß abzufassen ihrer Natur nach einen mäßigenden, das scharf Eigenthümliche in Hintergrund drängenden, das Gemeinsame hervorziehenden Einfluß übt, zumal wenn die Abfassung aus der Arbeit Mehrerer hervorgeht. Eine dritte von beiden zu unterscheidende Aufgabe ist die, die theologische Entwickelung und Gestaltung der Lehre auf beiden Seiten von der Reformation an bis zur Gegenwart zu vergleichen und die unterscheidenden Eigenthümlichkeiten derselben aufzuzeigen. — Wenn in einer Untersuchung über die Lehrbegriffe der beiden Kirchen und ihr gegenseitiges Verhältniß diese Grenzen nicht gewahrt und die verschiedenen Aufgaben mit einander vermischt werden, wenn zum Zweck der Vergleichung jener Lehrbegriffe über die nur flüchtig berücksichtigten Bekenntnißschriften hinaus oder bei ihnen vorbei gleich nach den Privatschriften der spätern Theologen gegriffen wird, wenn noch dazu ohne alle Methode bald aus dieser, bald aus jener einzelne Belege ausgelesen werden, so ist den einseitigsten Auffassungen der Lehrbegriffe und ihrer Gegensätze, ja den halsbrechendsten Kunststücken dogmatischer Kombination Thor und Thür geöffnet.

Ich verhehle nicht, daß ich hier besonders an das Verfahren eines Theologen von ausnehmendem Scharfsinn und anerkannt gründlicher Gelehrsamkeit in diesem Gebiet denke, Schneckenburgers. In seiner vergleichenden Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs, wie sie kürzlich durch Güders sehr dankenswerthe Bemühung veröffentlicht worden ist, geht er Th. I, S. 39. f. von dem

Gedanken aus, daß dem Reformirten die guten Werke zunächst darum nothwendig seyen (subjektiv nothwendig, wie denn nachher noch die subjektiv-objektive und die objektive Nothwendigkeit der guten Werke dargelegt wird), „weil das Subjekt nur durch ihre Verrichtung seines Glaubens selbst gewiß werde", während der Lutheraner den Glaubensgenuß unmittelbar habe; „sein Ich, davon im Tiefsten erfüllt, könne sich nicht wieder kritisch dazu verhalten." Denselben Gedanken spricht Schneckenburger in seiner Recension der Schweizerschen Glaubenslehre aus a). Dieß wäre nun gewiß ein sehr bedeutsamer Unterschied; nach der reformirten Auffassung wäre dann zwar nicht die Rechtfertigung selbst, aber doch die Versicherung der Rechtfertigung von der Heiligung abhängig, was einen außerordentlich schwachen Begriff vom Glauben voraussetzt und dem Christen den objektiven Grund seiner Zuversicht auf einem Umwege, aber im Resultat wie das katholische System, unter den Füßen wegzieht. Für einen so wichtigen Satz, auf den auch Schneckenburger selbst weitgreifende, zum Theil wahrhaft monströse Folgerungen baut, erwartet man eine recht vollständige Begründung. Als solche wird aus dem heidelberger Katechismus dargeboten die ungeschickte Antwort auf Frage 86: Warum sollen wir gute Werke thun? — — Darnach auch, daß wir bei uns selbst unsers Glaubens aus seinen Früchten gewiß seyen; außerdem eine Stelle aus d'Outrein's kurzem Entwurf der göttlichen Wahrheiten v. J. 1693 und eine andre aus der ungefähr gleichzeitigen theologia theoretico-practica des Peter van Mastricht, die übrigens streng genommen nicht hieher gehört. (Der Herausgeber fügt noch hinzu eine Stelle aus Leo Judä's kl. Katechismus, die aber nur besagt, was nach den klaren Aussprüchen Christi für alle Konfessionen durchaus feststehen muß, daß die guten Werke ein Zeichen des Glaubens sind für Andre, und zwei

a) Vergl. theolog. Studien und Kritiken 1847, S. 960.

Ausſprüche aus Schriften des achtzehnten Jahrhunderts). Läßt ſich eine ſchwächere Begründung denken, um zu erweiſen, daß ein ſo folgenreicher Satz dem reformirten Lehrbegriff mit Recht beigemeſſen werde? Nicht als zweifelte ich, daß ſich für den Rückſchluß von der eignen Heiligung auf die Wahrheit und Unverlierbarkeit des eignen Heilsbeſitzes noch viele andere Belegſtellen aus reformirten Dogmatikern würden mit Leichtigkeit beibringen laſſen. Handelt es ſich aber um den Lehrbegriff der reformirten Kirche, ſo können ſolche Belege aus den Dogmatikern jedenfalls nur eine Bedeutung haben, wenn ſie mit dem zuſammenſtimmen, was durchgehende Lehrart der reformirten Bekenntnißſchriften über die Gewißheit das Heil zu beſitzen und die Motive des Trachtens nach guten Werken iſt. Dieſe aber, die helvetiſchen Konfeſſionen, das vierſtädtiſche, franzöſiſche, engliſche, ſchottiſche, belgiſche, thorniſche Bekenntniß, die dortrechter Schlüſſe, der genfer Katechismus, auch der heidelberger, ſprechen ſämmtlich das aufs ſtärkſte aus, was nach Schneckenburger lutheriſche Eigenthümlichkeit ſeyn ſoll, das Bewußtſeyn, daß an den guten Werken des Gerechtfertigten, die mit innerer Nothwendigkeit aus dem Glauben hervorgehen, immer noch Sünde und Gebrechlichkeit haften, die ſie ganz ungeeignet machen Grundlage ſeiner Zuverſicht zu ſeyn, und gründen dieſe Zuverſicht auf die göttlichen Gnadenverheißungen und auf das Zeugniß des heil. Geiſtes, welcher uns dieſelben verſiegelt. Auf jene aus einer leeren Abſtraktion entſpringende Trennung zwiſchen dem Glauben und der Gewißheit den Glauben zu beſitzen laſſen ſie ſich überhaupt gar nicht ein. Nicht von einer wie im Zauberkreiſe ſich drehenden Gewißheit, das, was ſeinem Begriffe nach eben die Gewißheit der ſubjektiven Aneignung iſt, d. h. den Glauben, ſondern von einer Gewißheit das objektive Heil wirklich zu beſitzen iſt bei ihnen die Rede, und über dieſe ſagt die belgiſche Konfeſſion Art. 24: Proinde semper in dubio

et sine ulla certitudine hinc illinc fluctuaremus miseraeque nostrae conscientiae perpetuo torquerentur, nisi in unico merito mortis et passionis servatoris nostri conquiescerent; die dortrechter Synode c. v, Art. 10: haec certitudo non est ex peculiari quadam revelatione praeter et extra verbum facta, sed ex fide promissionum Dei, quas in verbo suo copiosissime in nostrum solatium revelavit, ex testimonio Spiritus Sancti testantis cum spiritu nostro nos esse Dei filios et haeredes a). Will man solche Sätze der Bekenntnißschriften gegen einige anders lautende Aussprüche reformirter Dogmatiker, denen sich ohne Schwierigkeit gewiß eben so viele mit jenen Sätzen übereinstimmende Aussprüche anderer Dogmatiker entgegensetzen lassen, in Hintergrund drängen, so müßte man wenigstens die Folge ziehen, daß von einem reformirten Lehrbegriff als Einheit überhaupt nicht die Rede seyn könne.

Sollen aber die Theologen vernommen werden, so kann doch gewiß, zumal in diesem Gebiet der Fragen, kein Urtheil so schwer ins Gewicht fallen als das von Schneckenburger hier ganz ignorirte Calvins. Dieser nun betrachtet natürlich, wie Luther und die lutherischen Theologen auch thun, den rechtfertigenden Glauben zugleich wesentlich und unmittelbar als den praktischen Anfang eines neuen, Gott zugekehrten Lebens und will ohne Zweifel nichts wissen von einer Gewißheit des eignen Heilsbesitzes, wo Jemand von einem solchen Anfange nur das Gegentheil bei sich

a) Denique, heißt es dort weiter, ex serio et sancto bonae conscientiae et bonorum operum studio. Beachten wir, daß es sich hier nicht um eine Gewißheit den ächten Glauben zu besitzen, sondern um die Gewißheit von der Unzerstörbarkeit des eignen Heilsbesitzes handelt, ferner daß nur die Wahrnehmung des eignen studium zur Mitbegründung dieser Gewißheit verwendet wird, so ergiebt sich der Unterschied dieses Gedankens von dem obigen des heidelberger Katechismus.

wahrnähme. Handelt es sich aber um die eigentliche Grundlage dieser Gewißheit, so sehen wir ihn ganz objektiv verfahren. Instit. lib. III, c. 2, §. 38. sagt er: Equidem si ab operibus aestimandum sit, qualiter affectus sit erga nos Dominus, id ne tenui quidem coniectura posse nos assequi fateor; sed quum simplici et gratuitae promissioni respondere fides debeat, nullus ambigendi locus relinquitur. c. 24, §. 4: Quemadmodum in exitialem abyssum se ingurgitant, qui, ut de sua electione fiant certiores, aeternum Dei consilium sine verbo percontantur: ita, qui recte atque ordine ipsum investigant, qualiter in verbo continetur, eximium inde referunt consolationis fructum. §. 5: Quodsi in Christo sumus electi, non in nobis ipsis reperiemus electionis nostrae certitudinem: ac ne in Deo quidem Patre, si nudum illum absque Filio imaginamur. Christus ergo speculum est, in quo electionem nostram contemplari convenit et sine fraude licet. Quum enim is sit, cuius corpori inserere destinavit Pater, quos ab aeterno voluit esse suos — satis perspicuum firmumque testimonium habemus nos in libro vitae scriptos esse, si cum Christo communicamus. Porro ille certa sua communione nos donavit, quum per Evangelii praedicationem testatus est se nobis a Patre datum etc.

Ist es nicht sonderbar, daß dieser angeblich reformirte Rückschluß aus der eignen Heiligung auf die Wahrheit des eignen Glaubens, den ich bei Calvin und in den reformirten Bekenntnißschriften mit Ausnahme des heidelberger Katechismus vergeblich suche, sich bei ältern lutherischen Dogmatikern findet, natürlich in vorsichtiger Beschränkung und unbeschadet des testimonium Spiritus Sancti internum und der versiegelnden Bedeutung der Sakramente? Chemnitz im Locus de bonis operibus, qu. 4, c. 2., führt beifällig aus Luther an: iustitia ex operibus sequenti-

bus non tantum aliis innotescit, sed etiam sibi ipsi certa redditur, quod sit vera. Und weiterhin wird unter den causae bonorum operum, quae respiciunt ipsos renatos, aufgeführt: ut habeant internum testimonium verae fidei et acceptae iustificationis (für ſich ſelbſt, wie auch aus dem Folgenden erhellt). Hutter im Compendium locorum theol. (S. 90. in Zweſtens Ausgabe) bezeichnet den impulsus Spiritus Sancti ad obedientiam mandatis Dei praestandam wenigſtens als einen der Gründe für die certitudo electorum de sua perseverantia in fide. Deutlicher ſagt Quenſtedt p. IV, p. 329: Ex his (bonis operibus) confirmatur notitia nostra de praesentia fidei, quod habeamus veram fidem, wofür er ſich auf 2 Petr. 1, 10. 1 Joh. 3, 14. beruft. Baier im Comp. theol. posit., de renov. et bonis opp. §. 22, c. (p. 705.): Opera danda est, ut vocationem et electionem nostram firmam reddamus, scil. quod ex operibus nostris de nostra fide, ex hac de vocatione nostra et electione certiores reddamur. Hollaz im Examen S. 1189. kleidet jenen Rückſchluß in folgenden Syllogismus: Quicunque Deum et proximum suum diligit, is fidei suae certus est. Atqui ego Deum et proximum meum diligo. Ergo etc.

Nach alle dem kann ich nicht glauben, daß von dieſem angeblichen Grundunterſchied zwiſchen lutheriſchem und reformirtem Lehrbegriff irgend etwas übrig bleiben wird, was einer unbefangenen hiſtoriſchen Kritik Stich hielte. Ja wenn wir uns weiter auf den innern Zuſammenhang der calviniſchen Prädeſtinationslehre beſinnen, ſo hat ſie in der Annahme, daß der wahrhaft Gläubige nimmer wieder abfallen könne, ein der vollen Glaubensgewißheit des eignen Heilsbeſitzes ſehr günſtiges Moment vor der lutheriſchen Theologie voraus — vor der lutheriſchen Theologie; denn in den lutheriſchen Bekenntnißſchriften iſt der Gegenſatz gegen die Unverlierbarkeit des heil. Geiſtes in dem Sinne, in

welchem sie von einigen reformirten Konfessionen behauptet wird, noch nicht bestimmt ausgebildet. Wie leicht wäre von hier aus durch einfache dogmatische Kombinationen zu zeigen, der reformirten Frömmigkeit sey das zweifellose Ruhen in dem einmal empfangenen Heilsbesitz als einem wesentlich fertigen eigenthümlich, während der Lutheraner die Zuversicht seines Heilsbesitzes der Furcht ihn wieder zu verlieren in jedem Augenblick auf's neue abkämpfen müsse, so daß in diesem Kampfe die aus dem Glauben entspringende Heiligung eine wesentliche Stelle habe! Und an Belegstellen aus den Dogmatikern beider Seiten sollte es mir wahrlich nicht fehlen. —

Ich vermag bei dieser Gelegenheit meinen lebhaften Zweifel nicht zu verbergen, ob die jetzigen Bemühungen, die Differenzen zwischen lutherischem und reformirtem Protestantismus auf einen einfachen und scharfen Gegensatz zweier Grundgedanken als Princip zurückzuführen, überhaupt jemals ihr Ziel erreichen können. Auch finde ich mich nicht allein mit diesem Zweifel, noch stärker spricht ihn D. Ebrard aus in der Vorrede zum zweiten Bande seiner Dogmatik, und auch D. Nitzsch scheint ihn zu theilen nach seinen Aeußerungen über diesen Gegenstand im ersten Bande seiner praktischen Theologie. Ich bin weit entfernt zu leugnen, daß sich auf dem Einen Grunde gemeinsamen evangelischen Glaubens zwei eigenthümliche Gestalten des Protestantismus entwickelt haben, die lutherische und die reformirte. Wie hätte es denn auch anders kommen können, wenn doch beide Gestaltungen auf einem verschiedenen geschichtlichen Boden und unter Leitung verschiedener Persönlichkeiten heranwuchsen, und wenn doch die lebhafte Wechselwirkung durch den theologischen Streit und die kirchliche Trennung bald stillgestellt oder beschränkt wurde? Aber wenn wir auch das Jahrhundert der protestantischen Geschichte ins Auge fassen, in welchem dieser Unterschied in Theologie und kirchlichem Leben sich am schärfsten ausgebildet hat, das Jahrhundert

von der Konkordienformel bis zu den Spenerschen Zeiten, so werden wir bei gerechtem Verfahren, wie mir scheint, mit den Versuchen die mannichfachen Differenzen auf eine Einheit zurückzuführen immer nur auf solche Unterschiede kommen, in denen sich die stärkere oder schwächere Betonung eines der protestantischen Frömmigkeit wesentlichen Elementes auf der einen und andern Seite ausdrückt, nicht auf einen bestimmten principiellen Gegensatz. Und dieß wird sich im Wesentlichen gleich bleiben, mag man nun den eigentlichen Nerv des Unterschiedes in der Lehre von dem innern Verhältniß der beiden Naturen in Christo oder — was jedenfalls eben nur für das bezeichnete Zeitalter, nicht für das ihm vorangehende möglich ist — in dem Begriff der Prädestination zu finden meinen. Diesen Unterschied des stärkern Hervortretens und des relativen Zurücktretens des einen oder andern Momentes in dem Wesen des Protestantismus richtig auszudrücken, das würde allerdings ein bescheideneres Resultat seyn als das, was jene Bemühungen erstreben, aber gewiß ein der geschichtlichen Wahrheit entsprechenderes und der geschichtlichen Forschung zuträglicheres. Denn darüber kann sich doch ein unbefangener Beurtheiler nimmermehr täuschen, daß es hier an einem solchen Zusammenstoß großer entgegengesetzter Geistesrichtungen, wie wir ihn etwa zwischen Katholicismus und Protestantismus haben, einmal gänzlich fehlt. Die bisherigen Formulirungen des Unterschiedes, insofern sie einen principiellen Gegensatz auszudrücken streben, gemahnen mich ganz wie viele ähnliche Konstruktionen im Geschichtsgebiet, wie sie zur Blütezeit der Schellingschen und Hegelschen Philosophie im Schwange waren; sie sind von einigen Bestimmungen des Objekts abgenommen und werfen auf diese ein neues, eigenthümliches Licht, aber können die ächte historische Forschung nur verwirren, so wie sie als Schlüssel für das Ganze gebraucht werden. —

Wir kehren von dieser jedoch nur scheinbaren Abschwei-

ſung zurück zu dem unmittelbaren Gegenſtand unſerer Unterſuchung. Um die reformirte Lehrart über die Weiſe, wie heil. Geiſt und Wort Gottes in der Bewirkung der Bekehrung und Heiligung ſich vereinigen, zu beſtimmen, geht der Verfaſſer auf Calvin zurück. Dagegen habe ich nichts einzuwenden; denn ich finde in den reformirten Bekenntnißſchriften, ſoweit ſie ſich genauer über dieß Verhältniß äußern — unter denen, die meine Schrift über die Union zu berückſichtigen hatte, gilt dieß eigentlich nur von der zweiten helvetiſchen Konfeſſion, außerdem von Calvins Katechismus und den dortrechter Artikeln —, im Weſentlichen dieſelbe Auffaſſung; nur die repetitio anhaltina, wenn wir ſie überhaupt hierher rechnen dürfen, weicht ab. Sehr beſtimmt legt ſich dieſe Auffaſſung dar in folgenden Worten jenes ſchweizerſchen Bekenntniſſes (Art. 18.): Credamus ergo Deum verbo suo nos docere foras per ministros suos, intus autem commovere electorum suorum corda ad fidem per Spiritum Sanctum. Wie aber ſteht es auf der lutheriſchen Seite? Ich wünſchte, es hätte dem Verfaſſer gefallen ſich genauer darüber zu erklären, was er als die ächte lutheriſche Lehre über dieß Verhältniß betrachtet. Was er als ſolche andeutet und vorausſetzt, das iſt die Faſſung, welche in der lutheriſchen Dogmatik des ſiebzehnten Jahrhunderts aus jenem Rathmannſchen Streit hervorgegangen iſt. Bei Gerhard iſt ſie noch etwas unbeſtimmt gehalten im Zuſammenhang mit ſeiner Stellung zu dieſem Streit, über welche D. Tholuck in ſeinem Geiſt der lutheriſchen Theologen Wittenbergs S. 109. anziehende Mittheilungen macht. Beſtimmter finden wir ſie bei Quenſtedt, Baier, Hollaz. Was dem Verfaſſer an Calvins Auffaſſung des Verhältniſſes beſonders anſtößig iſt, läßt ſich aus den von ihm unterſtrichenen Stellen erſehen. Es iſt, natürlich hier noch abgeſehen von dem Einfluß ſeiner partikulariſtiſchen Prädeſtinationslehre, dieſes, daß Calvin ſich ein die äußere Darbietung des Wortes beglei-

tendes erleuchtendes Wirken des heil. Geistes im Innern der Seele denkt, wodurch er dem Worte erst in dieses Innere Bahn brechen, dasselbe für die Wirksamkeit des Wortes öffnen muß. Heiliger Geist und Wort Gottes — dieß ergiebt sich aus der obigen Darlegung der Ansicht Calvins — sind im Proceß der Bekehrung des Menschen zu Gott zwei Kausalitäten, die zwar zu Einem Zwecke zusammenwirken, und von denen die erstere sich in ihrem Wirken stetig auf die andere bezieht, doch so, daß jede in ihrer eigenthümlichen Weise wirksam ist. Das ist die regelmäßige Ordnung Gottes: keine Bekehrung ohne Berufung zu Christo durch das Wort; aber zu dieser Berufung muß, wenn sie Erfolg haben soll, noch etwas hinzukommen, die innere Wirksamkeit des heil. Geistes. Diese Vorstellungsweise beabsichtigt der Lehrtropus jener lutherischen Dogmatiker allerdings auszuschließen. Heiliger Geist und Wort Gottes sollen nicht als sociae causae, das Wirken des ersteren nicht als eine assistentia, als ein parastatisches gedacht werden, sondern streng als ein Wirken durch das Wort, so also, daß der heil. Geist durch eine mystische Vereinigung mit dem Wort letzterm seine übernatürliche Kraft als eine demselben immanente ein für allemal mittheilt. Eine gewisse Analogie mit dem Verhältniß zwischen der himmlischen Mittheilung und dem irdischen Element in den Sakramenten — oder, genauer zu reden, nur im zweiten Sakrament; denn die thomistische Vorstellung, Deum spiritualem virtutem aquae contulisse et indidisse, lehnt Luther in den schmalkaldischen Artikeln III, 5. ausdrücklich ab und hat die lutherische Orthodoxie nie vertheidigt — fällt auf beiden Seiten leicht in die Augen. Hollaz faßt die Hauptbestimmungen so zusammen: Verbum Dei est medium salutis efficacissimum, quippe cuius vis et efficacia non est tantum obiectiva, sed etiam effectiva, non consistens in morali persuasione, sed in supernaturali operatione, non externa aut in

usu humano superveniens, sed verbo intrinseca, non accidentalis, sed necessaria ex necessitate ordinationis divinae, atque adeo non separabilis, sed perpetuo extra usum quoque verbo divino, qua actum primum, competens. Est haec efficacia vere divina, eundem cum Spiritu Sancto, qui perpetuo cum verbo unitus est, producens effectum, in quem Spiritus influit una cum verbo per vim divinam, quae Spiritui Sancto originaliter et independenter, verbo Dei communicative et dependenter propter mysticam verbi cum Spiritu Sancto unionem intimam et individuam competit. Zur Verdeutlichung einiger Beſtimmungen in dieſer Erklärung füge ich noch aus Wernsdorfs disputatio de verbo Dei scripto §. 47. hinzu: Nec enim tantummodo instituimur et edocemur per verbum, sed et regeneramur, emendamur, mutamur, ita ut non solum monendi et persuadendi, sed et efficiendi ac operandi vim habeat, idque ob perpetuum Spiritus Sancti influxum, quo animatur veluti verbum et multo efficacissimum redditur.

Dieſes alſo iſt die Lehrweiſe der lutheriſchen Theologie des ſiebzehnten Jahrhunderts über das Verhältniß von Geiſt und Wort in der Bekehrung; was aber ſagen die Bekenntnißſchriften der lutheriſchen Kirche? D. Schmid verſichert in ſeiner Dogmatik derſelben S. 395., die von ihm aus den oben genannten Dogmatikern entnommene Beſtimmung der efficacia verbi divini ſey wenn auch nicht den Worten ſo doch der Sache nach entſchieden der Anſicht der ſymboliſchen Bücher gemäß. Gewiß, wenn „die Sache" eben das iſt, was oben als weſentlicher Gegenſatz der reformatoriſchen Lehre gegen die enthuſiaſtiſchen Sekten überhaupt bezeichnet wurde. In dem beſondern Gegenſatze jener dogmatiſchen Lehrarten aber drückt ſich zunächſt die augsburgiſche Konfeſſion ſo aus, daß ſie die zweite Faſſung des Verhältniſſes zwiſchen Geiſt und Wort

gewiß nicht begünſtigt. Art. 15: Ut hanc fidem consequamur, institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta. Nam per verbum et sacramenta tanquam per instrumenta donatur Spiritus Sanctus, qui fidem efficit, ubi et quando visum est Deo, in iis qui audiunt evangelium. Durch den Satz: per verbum et sacramenta tanquam per instrumenta donatur Spiritus Sanctus, wird das Allgemeine des Verhältniſſes feſtgeſtellt, daß alle Mittheilung des heil. Geiſtes weſentlich vermittelt iſt durch die Verkündigung des Evangeliums von Chriſto — womit ja ohne Zweifel auch Calvin einverſtanden iſt, ſo gewiß ihm axiomatiſch feſtſteht: keine Bekehrung ohne Berufung zu Chriſto durch das Wort. Näher wird dieß Verhältniß durch das Folgende dahin beſtimmt, daß der heil. Geiſt der den Glauben hervorbringende iſt, daß er ihn aber nur in ſolchen wirkt, welche das Evangelium von der Rechtfertigung in Chriſto hören — nicht als wäre dieß Hören für ſich allein der ſichere Weg zum Glauben, was ja auch der offenkundigſten Erfahrung widerſpräche, ſondern nur in denen entſteht er nach dieſem Artikel der Auguſtana, in denen es Gott gefällt ihn durch den heil. Geiſt zu wirken. Doch dieß ſchlägt ſchon in die ſpäter zu erörternde Prädeſtinationsfrage ein; aber klar ſcheint doch jedenfalls, daß im Sinne dieſer Stelle der Glaube in der menſchlichen Seele nicht durch das Wort allein, ſondern erſt durch eine zu dem Gehör deſſelben hinzutretende und nicht überall hinzutretende Wirkſamkeit des heil. Geiſtes wirklich zu Stande kommt. Darum findet ſich dieß: wann und wo er will, auch in den marburger und ſchwabacher Artikeln, den Grundlagen der Auguſtana, eben ſo ausdrücklich hervorgehoben, in den erſteren ſogar doppelt, Art. 6. und 8. Dieſe Hervorhebung wäre doch offenbar ganz müßig und unbegreiflich, wenn die Meinung wäre, daß der heil. Geiſt ſich durch das Wort und in dem Wort der Seele eines Jeden mittheile, der aufmerkſam auf daſſelbe höre. Dem Verfaſſer

ſind unſtreitig ſo gut wie mir die Auslegungen bekannt, durch welche die ſpäteren lutheriſchen Theologen dieſe Sätze der Auguſtana ihrer Faſſung des Dogmas konform zu machen ſtrebten; aber er wird ſie gewiß ſo wenig wie ich für Proben ächter hiſtoriſcher Hermeneutik halten.

Ganz dieſelbe Anſchauung einer zu dem verkündigten Wort hinzutretenden Wirkſamkeit des heil. Geiſtes tritt uns noch klarer entgegen im kleinen Katechismus Luthers, in der Erklärung der zweiten Bitte, daß das Reich Gottes zu uns komme, „wenn der himmliſche Vater uns ſeinen heil. Geiſt giebt, daß wir ſeinem heiligen Wort durch ſeine Gnade glauben und göttlich leben hier zeitlich und dort ewiglich". Dem entſpricht genau, was der größere Katechismus zu derſelben Bitte ſagt: Dazu er auch ſeinen heiligen Geiſt gegeben hat, der uns ſolches heimbrächte durch ſein heiliges Wort und (uns) durch ſeine Kraft im Glauben erleuchtete und ſtärkte. In demſelben Sinne lehrt dieſer Katechismus zum dritten Artikel des apoſtoliſchen Symbolums: Zum erſten hat er (der heil. Geiſt) eine ſonderliche Gemeinde in der Welt, welche iſt die Mutter, ſo einen jeglichen Chriſten zeuget und trägt durch das Wort Gottes, welches er offenbaret und treibet, die Herzen erleuchtet und anzündet, daß ſie es faſſen, annehmen, daran hangen und dabei bleiben. Denn wo er's nicht predigen läſſet und im Herzen erwecket, daß man's faſſet, da iſt's verloren. Damit kann noch verglichen werden, was die Vorrede ſagt: daß der heil. Geiſt bei ſolchem Leſen, Reden und Gedanken gegenwärtig iſt und immer neue und mehr Licht und Andacht dazu giebt a), daß es immerdar beſſer und beſſer ſchmecket

a) Dieſen offenbar fehlerhaften Text geben die deutſchen Konkordienbücher; in der lateiniſchen Ueberſetzung (bei Haſe S. 393.) heißt es: qui subinde novos motus excitet ac maius lumen suppeditet.

und eingehet u. ſ. f. So tragen denn auch die alten lutheriſchen Agenden durchaus kein Bedenken, nicht bloß in der Litanei, ſondern auch in mannichfachen andern Gebeten Gott zu bitten, daß er zu ſeinem Worte ſeinen Geiſt und Kraft geben wolle.

Es wäre allerdings voreilig um dieſer und vieler ähnlicher Stellen willen den ſymboliſchen Büchern der lutheriſchen Kirche die Auffaſſung des Verhältniſſes zwiſchen Geiſt und Wort in der Bekehrung zuzuſchreiben, die der Verfaſſer für die eigenthümlich calviniſche hält. Jene beiden Auffaſſungen dieſes Verhältniſſes, zwiſchen denen, nachdem ſie einmal aus einander getreten, jede entwickelte dogmatiſche Lehrweiſe, die nicht etwa die gemeinſame Vorausſetzung verneint, entweder die eine wählen oder eine Vermittelung ſuchen muß, liegen in jenen Schriften eben noch ungeſchieden neben einander und werden, weil eben noch kein Streit über dieſen Punkt ihren innern Gegenſatz geweckt hat, öfters ganz unbefangen neben einander geſtellt. So ſagt Luther in den ſchmalkaldiſchen Artikeln, III, 8: Gott giebt niemand ſeinen Geiſt oder Gnade ohne durch oder mit dem vorgehenden äußerlichen Wort. Hiermit ſtimmt denn auch der ſechſte und achte marburger Artikel: durch und mit ſolchem mündlichen Wort wirkt und ſchafft er den Glauben, wo und in welchem er will.

Etwas anders verhält es ſich mit der Konkordienformel, die von der Vermittelung der Wirkſamkeit des Geiſtes durch das Wort im 2. und 11. Artikel handelt; ſie betont an vielen Stellen das „durch" ſo, daß es in einen gewiſſen Gegenſatz gegen das „mit" tritt. Den antiſpiritualiſtiſchen Gegenſatz drückt ſie in mannichfachen Wendungen und häufiger Wiederholung etwa ſo aus: Spiritus Sanctus per verbum efficax esse, gratiam largiri vult. Pater trahit hominem virtute Spiritus sui Sancti, videlicet per auditionem verbi sui divini —, qua electi e faucibus Satanae eripiuntur; Spiritus Sanctus per auditionem

verbi Dei veram in nobis fidem operatur. Spiritus Sanctus electos per verbum vocat, illuminat atque convertit atque omnes illos, qui Christum vera fide amplectuntur, iustificat atque in eos aeternam salutem confert. Spiritus Sanctus per verbum vult in iis (in electis, qui in peccata lapsi sunt) efficax esse, ut in viam redeant. In derselben Richtung hebt die Formel, wo sie des Widerstrebens gegen den heil. Geist gedenkt, wiederholt hervor, daß er durch das Wort kräftig wirken wolle, z. B. Art. 11, §. 40. 41. 78. — worin doch die Absicht zu liegen scheint, die Vorstellung auszuschließen, als könne zu diesem Widerstreben die Unterdrückung anderer innerer Regungen außer dem unmittelbaren Eindruck des Wortes gehören. So wird es wohl auch gemeint seyn, wenn sie Art. 2, §. 83. von den motus Spiritus Sancti sagt, daß sie durch das Wort geschehen. — Es war unverkennbar besonders der fortgehende Kampf der lutherischen Theologie mit Schwenkfeld, der die Konkordienformel zu dieser Schärfung des Grundsatzes bewog.

Dennoch begegnet uns auch hier daneben die andere Auffassung, welche nicht auf eigentliche Immanenz der Wirksamkeit des heil. Geistes im Wort, sondern bei Festhaltung der engen und unzertrennlichen Verbindung auf ein begleitendes Verhältniß derselben zur Wirksamkeit des Wortes geht. So sagt die Konkordienformel Art. 11, §. 60: Deus nobis verbum suum et Spiritum Sanctum largitur. §. 39: Credimus Spiritum Sanctum cum verbo praedicato, audito et diligenter considerato praesentem atque efficacem esse et operari velle. Art. 2, §. 52: Praedicatio verbi Dei et eiusdem auscultatio sunt Spiritus Sancti instrumenta, cum quibus et per quae efficaciter agere et homines ad Deum convertere atque in ipsis et velle et perficere operari vult. Ja bald nach dieser Stelle giebt sie eine nähere Bestimmung des Verhältnisses, welche genauer erwogen eben auf diese Auffassung

führt, §. 55: Etsi utrumque, tum concionatoris plantare et rigare, tum auditoris currere et velle (d. i. nach dem Vorigen praedicare et audire verbum), frustra omnino essent neque conversio sequeretur, nisi Spiritus Sancti virtus et operatio accederet, qui per verbum praedicatum et auditum corda illuminat et convertit, ut homines verbo credere et assentiri possint: tamen neque concionator neque auditor de hac Spiritus Sancti gratia et operatione dubitare debent. Wenn die unterſtrichenen Sätze nicht völlig ſinnlos ſeyn ſollen, ſo können die Worte: qui per verbum — convertit, in dieſem Zuſammenhange nur bedeuten, daß dieſe innere Wirkſamkeit des heil. Geiſtes weſentlich und unabtrennlich ſich auf das verkündigte und vernommene Wort bezieht, in dieſem Sinne ſich durch das Wort vermittelt. So trägt ja auch der heidelberger Katechismus — und mit Recht — kein Bedenken ſich Fr. 65. ſo auszudrücken: Der heil. Geiſt wirket den Glauben in unſern Herzen durch die Predigt des heiligen Evangelions; wiewohl Urſinus und Olevianus Calvins Anſicht über jenes Verhältniß zugethan waren.

Sehen wir näher zu, was unſer Verfaſſer in dieſer hiſtoriſchen Frage eigentlich behauptet, ſo ſtellt er namentlich Luther in principiellen Gegenſatz gegen Zwingli und eben damit, nach ſeiner Anſicht von der Uebereinſtimmung zwiſchen Zwingli und Calvin, auch gegen Letzteren. Die obigen Nachweiſungen aus den beiden Katechismen ſind dieſer Auffaſſung gewiß nicht günſtig; ſteht es aber vielleicht beſſer mit Luthers Privatſchriften? — Darüber kann natürlich unter uns kein Streit ſeyn, daß Luther an unzähligen Stellen ſeiner Schriften die Wirkſamkeit des heil. Geiſtes als eine durch das Wort erfolgende darſtellt, daß er auch öfters ſich ſo ausdrückt, als ſey die Wirkſamkeit des heil. Geiſtes und die des Wortes nicht bloß innig vereinigt, ſondern eine und dieſelbe. Wo es aber darauf ankommt das

Verhältniß ſchärfer zu beſtimmen, finden wir Luther nicht einmal, ſondern oftmals ganz auf demſelben Wege mit Calvin. Calvin ſagt in der Institutio lib. III, c. 2, §. 34. von Chriſti Unterredung mit den beiden Jüngern auf dem Wege nach Emmaus: Christus regni sui mysteria duobus discipulis praeclare edisserens nihil tamen proficit, donec sensum illis aperit, ut intelligant Scripturas. Sic edoctis divino eius ore apostolis Spiritus tamen veritatis mittendus est, qui eorum mentibus eandem instillet doctrinam, quam auribus usurpaverant. An dieſer Stelle nimmt der Verfaſſer S. 57. großen Anſtoß und zieht aus ihr die ungünſtigſten Schlüſſe. Aber giebt nicht Luther weſentlich dieſelbe Vorſtellung, wenn er in ſeinem Glaubensbekenntniß (hinter dem großen Bekenntniß vom Abendmahl) ſagt: Weil ſolche Gnade (das Werk des Sohnes) Niemand nütze wäre, wo ſie ſo heimlich verborgen bliebe und zu uns nicht kommen könnte, ſo kommt der heil. Geiſt und giebt ſich uns ganz und gar; der lehret uns ſolche Wohlthat Chriſti, uns erzeiget, erkennen, hilft ſie empfahen und behalten, nützlich brauchen und austheilen, mehren und fördern. Und thut daſſelbige beides innerlich und äußerlich, innerlich durch den Glauben und andere geiſtliche Gaben, äußerlich aber durchs Evangelium, durch die Taufe und Sakrament des Altars u. ſ. w. — womit noch zu verbinden iſt, was er kurz vorher ſagt: Das iſt unſer Trotz, ſo wir ſolches Geiſtes Zeugniß in unſerm Herzen fühlen, daß Gott will unſer Vater ſeyn. Eben ſo deutlich iſt die Erklärung, die Luther etwa neun Jahr ſpäter den Schweizern über den Sinn der wittenberger Konkordie giebt: Damit ich auf eure Artikel komme, ſo weiß ich keinen Mangel an dem erſten von dem mündlichen Wort, denn wir auch nicht anders lehren. Denn der heil. Geiſt muß wirken inwendig in dem Herzen der Zuhörer und das äußerliche Wort allein nichts ausrichtet. Sonſt wo es das äußerliche Wort allein ſollte thun, würden Alle gläubig,

die es hören; welches doch nicht geschieht, wie die Erfahrung überzeuget. Und St. Paulus spricht zu den Römern am zehnten: Haben sie es nicht gehört? aber sie glauben nicht Alle dem Evangelio. Doch daß wohl das mündlich Evangelion Gottes Wort und Gottes Kraft heiße zur Seligkeit Allen, die daran glauben, Röm. 1., als durch welches Gott ruft, und zeucht welche er will durch seinen heil. Geist a). Ich habe durch die Interpunktion bestimmt angezeigt, wie die beiden letzten Sätze (als durch welches u. s. w.) ohne Zweifel genommen werden müssen, wenn sie nicht sprachwidrig werden und dem, was Luther ein paar Zeilen vorher ausdrücklich gesagt hat, widersprechen sollen. Der Verfasser leitet S. 58. aus Calvins Sätzen die Folge ab, das äußere Wort habe schlechthin nicht die Kraft den Glauben selbst zu wirken, dieser müsse anders in uns gegründet (?) werden, durch den Geist Gottes; hier nun kann er diese ihm so anstößige Vorstellung so bestimmt wie möglich von Luther selbst ausgesprochen finden. —

Doch der Verfasser wird mir einwenden, das Falsche und Hochgefährliche jener calvinischen Stellen liege doch besonders in der Ansicht, daß der heil. Geist in den Seelen dieselben Vorstellungen innerlich hervorbringe, die ihnen das Wort äußerlich darbiete. Aber auch dieß haben wir genau eben so bei Luther, nur mit der kühnen Steigerung, daß, was Calvin bloß von apostolischer Inspiration sagt, Luther auf die Erleuchtung aller gläubigen Christen ausdehnt. In der Predigt, die Luther 1537 in Schmalkalden zur Auslegung des christlichen Glaubens gehalten, sagt er nicht nur: Gott gießt den heil. Geist in die Herzen aus, welcher uns in den Herzen sagt, daß es in der Wahrheit so ist und nicht anders, wie der andere Artikel lautet — sondern auch: *Neben* dem nun, daß solches also geschehen und *im Wort des Evangelii uns also verkündigt wird, schreibt es auch der heil. Geist*

a) Luthers Briefe, herausgegeben von de Wette B. 5, S. 85.

noch innerlich ins Herz; denn die es hören, kriegen auch inwendig eine Flamme, daß das Herz ſpricht: das iſt je wahr, und ſollte ich hundert Tode darüber leiden — und weiterhin noch deutlicher: Wenn man nun fragt: woher weißt du es? daß man antworte: ich weiß es daher, daß ich's im Wort und im Sakrament und der Abſolution alſo höre, und daß mir's der heil. Geiſt eben ſo im Herzen ſagt, wie ich's mit den Ohren hier im Glauben (im apoſtoliſchen Glaubensbekenntniß) höre, daß Chriſtus für mich Menſch geworden, geſtorben und wieder auferſtanden ſey, wie St. Johannes in der erſten Epiſtel K. 2, V. 27. auch ſagt: Die Salbung lehrt's euch, d. i. eben wie der heil. Geiſt in's Herze ſchreibet, ſo reimet es ſich mit der heil. Schrift.

Ich hätte noch eine Reihe von Stellen aus Luther in Bereitſchaft, in denen ſich die in jener Abhandlung angefochtene Grundvorſtellung von einer zum Wort hinzukommenden innern Wirkſamkeit des heil. Geiſtes bezeugt. Aber mich dünkt, die angeführten nebſt den aus den Katechismen ausgehobenen ſind in ihrer Uebereinſtimmung mit dem, was dort aus Calvin beigebracht wird, ſo ſchlagend, daß ſie weitere Citate überflüſſig machen. Der Verfaſſer erhebt S. 85 f. gegen Calvin eben auf Grund ſeiner Mittheilungen aus der Institutio die Anklagen, er führe die innere Erleuchtung — auf eine mit der Wirkung des äußern Wortes unvermittelte Wirkung des heil. Geiſtes in der Seele des Menſchen zurück, er laſſe die illuminatio Dei ſich nach der Regel der ewigen Erwählung unabhängig von der äußern Bezeugung des göttlichen Gnadenwillens vollziehen, er ſchließe die Mittelurſachen — hier die Gnadenmittel, beſonders das Wort — von dem den Glauben hervorbringenden Wirken Gottes gänzlich aus, nach ihm wirke die oberſte Urſache den Glauben ohne die Gnadenmittel unmittelbar in der Seele des Menſchen. Das wäre nun allerdings ganz die ſpiritualiſtiſche Lehre der zwickauer Pro-

pheten und Karlstadts, des Münzerschen Schwarms und der Anabaptisten, ja zum Theil noch über dieselbe hinausgehend. Aber mit demselben Recht lassen sich diese Konsequenzen aus Luthers obigen Sätzen ziehen; wenn Calvin des Spiritualismus schuldig erklärt werden soll, so muß Luther sein Schicksal theilen, und wir bekommen das seltsame, für die Geschichte unserer Reformation mehr als bedenkliche Resultat, daß diese großen Männer den Feind, den sie außer sich so mächtig bekämpften, unbewußt als Schlange im eignen Busen gehegt haben.

Der Verfasser muß es mir zu gute halten, daß ich alle diese Konsequenzen als unbefugte, mithin als völlig grundlose Beschuldigungen gegen Calvin zurückweise, daß ich überhaupt nicht gleich Spiritualismus zu sehen vermag, wo ich die Theorie von der Immanenz des heil. Geistes im Worte nicht finde. Unsre lutherische Theologie ist auf dem besten Wege sich den Spiritualismus zu einem Gespenst zu machen, das sie nicht ruhen lassen wird, bis es sie aus allem Glauben an die lebendig gegenwärtige Wirksamkeit des heil. Geistes herausgescheucht hat. Zwar betrachte ich jene Vorstellung von einer der äußern Mittheilung durch das Wort, so zu sagen, parallellaufenden Einpflanzung desselben Inhaltes in die Seele durch die Wirksamkeit des heil. Geistes, mag sie auf die Erleuchtung jedes gläubigen Christen ausgedehnt oder auf die apostolische Eingebung beschränkt werden, als entschieden unhaltbar und den Ausspruch Christi, auf den Calvin anspielt (Joh. 14, 26.), so wie bei Luther die Stelle 1 Joh. 2, 20. 27. als mißverstanden. Allein es ist ja doch jedenfalls nur eine verfehlte Fassung des Gedankens, daß der durch das Wort der Vorstellung gegebene Inhalt erst durch die erleuchtende Wirksamkeit des heil. Geistes wahrhaft in die Seele einzudringen vermag. Was Luther betrifft, so wird der Verfasser mir wahrscheinlich auf's Wort glauben, daß es sich so verhält; Calvin aber sagt z. B. in seiner Instructio adversus

fanaticam et furiosam sectam libertinorum, qui se spirituales vocabant, c. 9: Non enim ideo (Dominus Spiritum suum) promisit, ut praetermissa scriptura per nubes et aëra vagemur, sed ut veram eius intelligentiam adipiscamur eaque contenti simus. Haec enim sunt verba Christi: cum venerit Spiritus veritatis, patefaciet vobis omnia, quae a me audiistis. Videmus eum non promittere Apostolis Spiritum, qui novas doctrinas fabricet, sed qui solum eos confirmet in evangelio, quod ipsis fuerat praedicatum. Wäre es nicht zu weitläuftig, ſo ſetzte ich dieß ganze neunte Kapitel jener Instructio hierher. Statt deſſen führe ich nur noch aus der Institutio, lib. III, c. 24, §. 8. die einfachen Worte an: Interiori sui Spiritus illuminatione efficit (Deus), ut evangelium praedicatum eorum (fidelium) cordibus insideat.

Will aber der Verfaſſer eben aus der Annahme eines ſolchen zu dem Eindruck des Wortes hinzukommenden innern Wirkens des heil. Geiſtes jene Konſequenzen ziehen — wie denn durch geſperrten Druck folgende Stellen Calvins als anſtößig hervorgehoben werden: Allen ſey Gottes Barmherzigkeit zur Aneignung dargeboten (im Wort), die ſie nur begehren und anrufen, quod non alii faciunt nisi quos illuminavit; während beiden Gottes Barmherzigkeit angeboten werde durch das Evangelium, fides est, hoc est, Dei illuminatio, quae inter pios et impios distinguit, Instit. chr. rel. lib. III, nicht c. 2, wie der Verfaſſer citirt, ſondern 24, §. 17. —, ſo thut er Calvin und zugleich Luther das ſchwerſte Unrecht. Der Verfaſſer ſcheint die Vermittelung der Wirkſamkeit des heil. Geiſtes durch das Wort nur da gewahrt zu finden, wo angenommen wird, daß der heil. Geiſt die Seele gar nicht anders berühre als durch die Vorſtellungen, welche den Inhalt des Wortes bilden, durch dieſe jedoch auf eine übernatürliche und geheimnißvolle Weiſe. Aber dieß iſt

jedenfalls eine zu enge Auffassung des fraglichen Begriffs; da überall ist Vermittelung durch das Wort, wo nur anerkannt wird, daß das Wirken des heil. Geistes in der Seele in stetiger Beziehung auf die Kenntniß des Wortes steht, daß es sich wesentlich an das Wort und die von dessen Inhalt ausgehenden Eindrücke auf die Seele anschließt. Von einer illuminatio Dei unabhängig von der äußern Bezeugung des göttlichen Gnadenwillens, von Ausschließung der Mittelursachen aus dem den Glauben hervorbringenden Wirken Gottes u. s. w. kann schlechterdings nur die Rede seyn, wo das Obige geleugnet wird. Diese Leugnung aber wird der Verfasser zwar bei Karlstadt, Münzer u. A., aber gewiß nicht bei Calvin finden. Fidem nobis Deus inspirat, sed evangelii sui organo, sicuti admonet Paulus fidem esse ex auditu, sagt Calvin Institut. lib. IV, c. 1. §. 5. Zu dieser Stelle (Röm. 10, 17.) bemerkt er in seinem Kommentar: Est notabilis locus de efficacia praedicationis, quoniam ex ea fidem nasci testatur. Confessus nuper quidem est per se nihil proficere; sed ubi Domino operari placet, hoc instrumentum est potentiae ipsius. Et certe vox hominis usque in animam penetrare sua virtute nequaquam potest: et nimium extolleretur mortalis homo, si diceretur vim habere nos regenerandi: lumen etiam fidei sublimius quiddam est, quam ut humanitus conferri possit. Verum haec omnia non obstant, quin Deus per hominis vocem efficaciter agat, ut eius ministerio fidem in nobis creet. Wer Calvins Schriften kennt, wird sich erinnern, wie äußerst häufig Aehnliches bei ihm vorkommt, natürlich ohne daß er damit von seiner oben dargelegten Vorstellung das Geringste zurücknehmen wollte. Doch will ich nicht unterlassen, eine von dem Verfasser nicht erwähnte Stelle zu berühren, die eine andere Ansicht auszusprechen scheint. Inst. lib. IV, c. 16, §. 19. sagt Calvin gegen die Anabaptisten, die die Möglichkeit einer den

Glauben hervorbringenden Wirkſamkeit des heil. Geiſtes im neugebornen Kinde leugneten, und gegen ihre Berufung auf Röm. 10, 17: Non animadvertunt Apostolum, quum auditum fidei principium facit, ordinariam tantum Domini oeconomiam et dispensationem, quam tenere in vocandis suis solet, describere: non autem perpetuam ei regulam praestituere, ne alia uti ratione possit. Quo modo certe in multorum vocatione usus est, quos interiore modo Spiritus illuminatione, nulla intercedente praedicatione, vera sui cognitione donavit. Allerdings dehnt hier Calvin, wenn er von multi ſpricht, die Ausnahme, bei der er an ſolche Berufungen wie die des Paulus, der Propheten im Alten Teſtament zu denken ſcheint, etwas weit aus; aber daß mit dem Grundſatz ſelbſt ſogar die folgende lutheriſche Dogmatik einverſtanden iſt, zeigt z. B. ſchon die Vergleichung Gerhards, welcher in ſeinen Loci, de baptismo §. 122., lehrt: Ordinarie (Deus) per auditum et meditationem verbi in cordibus hominum fidem excitat; interim illa Dei actio non est absolute alligata ad verbi auditum, quia Saulum spirantem minas et rebellantem convertit. Auch die Konkordienformel A. 11, §. 27. ſagt nur: Dominus non s o l e t hominem immediate vocare, sed per verbum. Calvin beſtimmt dieß näher ſo (a. a. O. c. 1, §. 5.): Etsi externis mediis alligata non est Dei virtus, nos tamen ordinario docendi modo alligavit; quem dum recusant tenere fanatici homines, multis se exitialibus laqueis involvunt. Ueberdieß mußten ja eben wegen der Kindertaufe die lutheriſchen Dogmatiker ſo gut wie die reformirten von jenem Grundſatz: per auditum verbi fidem excitat Deus, ein weitumfaſſendes Gebiet von Ausnahmen vorbehalten.

Der Verfaſſer ſpricht S. 51. die Ueberzeugung aus, es werde auf die Dauer unmöglich ſeyn, im Widerſpruch mit der Geſchichte es zu verdecken, daß die Lehre Calvins

in den wesentlichen Punkten, um die es sich handle, principiell dieselbe mit der Zwinglischen Lehre bleibe. Gewiß hat er für diese Behauptung, insofern sie doch mehr sagen soll, als was sich bei richtigem Verständniß der Zwinglischen Lehre, für mich wenigstens, von selbst versteht, schlagendere Beweise in Bereitschaft, als es ihm hier gefallen hat mitzutheilen; aber bis ich jene prüfen kann, muß er mir schon gestatten die gerade entgegengesetzte Ueberzeugung festzuhalten. Ich sehe jetzt Tendenzen in der Geschichtsforschung von sehr verschiedenen Standpunkten aus, dem lutherischen, reformirten und einem gegen diese konfessionellen Fragen indifferenten, darin zusammentreffen, daß sie die eigenthümliche Bedeutung der Calvinischen Lehre, namentlich seiner Abendmahls- und Prädestinationslehre, verhüllen theils durch gezwungene Ausgleichungen mit Zwingli, theils durch Zuhülfenahme moderner Vorstellungsweisen als Unterlagen, auch wohl durch Herausreißen der einzelnen Momente aus dem großen Gedankenzusammenhange, dem sie angehören. Mir weckt dieß oft die Erinnerung an meinen theuern Lehrer und Freund Scheibel, der schon vor mehr als 30 Jahren mich zu überzeugen suchte, daß Calvin eigentlich in einer geheimen Geistesgemeinschaft gestanden mit den Antitrinitariern jener Zeit, aber tauben Ohren predigte, weil die Erinnerung an den Scheiterhaufen des Michael Servede und noch mehr der mächtige Glaubensgeist, der mich unmittelbar aus der Institutio ansprach, mich unempfänglich machte gegen seine künstlichen Argumente. Nachdem ich später die Werke Calvins genauer kennen gelernt hatte, ist es mir zur unumstößlichen Gewißheit geworden, daß diese Auffassung und alle ähnlichen, wie sie neuestens selbst das allerwohlfeilste Mittel der Fälschung Calvinischer Stellen nicht verschmäht haben, um sich geltend zu machen, an der Macht der historischen Wahrheit zerschellen werden. — Was nun das Verhältniß Calvins zu Luther und Zwingli betrifft, so gehört eine ausführliche Darlegung der Uebereinstimmung und Ver-

ſchiedenheit nicht hierher; ich begnüge mich auf das eigne Zeugniß Calvins zu verweiſen, das in ſeiner verhältnißmäßigen Ungunſt gegen Zwingli hier gewiß um ſo ſchwerer ins Gewicht fallen muß, da er es zum Theil gegen deſſen entſchiedene Anhänger abgelegt hat. Wenn Calvin ſeinem Freunde Farel ſchreibt: Si inter se comparantur (Lutherus et Zwinglius), scis ipse, quanto intervallo Lutherus excellat, ſo muß dieß von vorn herein einiges Mißtrauen wecken gegen die Entdeckung heutiger Theologen, daß Calvin der Sache nach ein treuer Anhänger Zwinglis geweſen und von Luther nichts gelernt als Anbequemungen in Redensarten und Ausdrucksweiſen. Gieſeler ſtellt einige näher eingehende Urtheile Calvins über beide Reformatoren zuſammen, in welchen er unter Anderm Luther einen trefflichen Apoſtel Chriſti nennt, durch deſſen Antrieb und Dienſt vornehmlich das reine Evangelium wiederhergeſtellt ſey, und über Zwinglis falſche und verderbliche Lehre von den Sakramenten klagt [a]). Wenn er dieſelbe eben da eine profane nennt, ſo iſt zu erinnern, daß er über deſſen Prädeſtinationslehre in einem Briefe an Zwinglis treuen Freund Bullinger eben ſo urtheilt [b]). Ueberhaupt wird es in dieſer Frage nach der wahren Stellung Calvins in den Theilungen und Spaltungen der reformatoriſchen Bewegung nützlich ſeyn ſich den mächtigen Einfluß immer gegenwärtig zu halten, den der Geiſt des Auguſtinus auf dieſen Reformator mehr noch als auf irgend einen andern geübt hat; nicht als wäre dieſe Verwandtſchaft ſchon eine Bürgſchaft gegen alle bedenklichen Abweichungen; aber allerdings müßte der Geiſt des Lehrers im Schüler wunderbar aus der Art geſchlagen ſeyn, wenn der eigentliche Hintergrund in der Ueberzeugung des Letztern Spiritualismus und Subjektivismus ſeyn ſollte. Die Erinnerung an dieſen Zuſammenhang

a) Kirchengeſchichte III, 2, S. 167 ff.
b) Heß, Bullingers Leben II, S. 45.

würde den Verfasser auch davor bewahrt haben, an einer spätern Stelle, S. 66, bei der Berührung der Sakramentslehre Calvins, seine Leser zu einer irrigen Auffassung zu verführen. Er sagt: nach der reformirten Lehre auch in ihrer calvinistischen Fassung bleibt das Sakrament als solches seinem objektiven Wesen nach nur das äußere signum u. s. w. Dieß ist ganz richtig und kann leicht aus der Institutio lib. IV, c. 14. belegt werden, tritt aber in ein ganz anderes Licht, so wie man sich erinnert, daß Calvin dem Augustinischen Sprachgebrauch folgt, welcher zwischen sacramentum und res sacramenti unterscheidet und unter jenem eben nur das äußere Zeichen sammt dem Wort der Einsetzung und Verheißung versteht; wie denn Calvin auf diese Unterscheidung sich ausdrücklich beruft a. a. O. §. 15.16.—

Wie man nun immer über diese allgemeine Frage, die Stellung Calvins in der reformatorischen Entwickelung betreffend, urtheilen mag: in der besondern Frage um die Art des Zusammenwirkens von Geist und Wort, auf die jene Abhandlung so großes Gewicht legt, glaube ich ihrem Verfasser dargethan zu haben, daß er entschieden Unrecht thut Luther und Calvin einander entgegenzusetzen. Um uns aber die Uebersicht über den historischen Sachverhalt zu vervollständigen, wollen wir noch einen Blick werfen auf die Schriften der vornehmsten lutherischen Theologen bis zu dem Rathmannschen Streit, der zuerst die Aufmerksamkeit auf die genauern Bestimmungen dieses Verhältnisses lenkte.

Was den Melanchthon betrifft, so ist seine Betrachtungsweise so ganz durchdrungen von der Annahme einer die Predigt des Wortes begleitenden unmittelbaren Wirksamkeit des heil. Geistes im Herzen, daß es schwer ist einzelne Stellen auszuwählen. Die Zusammenordnung des Wortes und des heil. Geistes ist bei ihm vorherrschender Sprachgebrauch. So sagt er in seinen Loci, de vocabulo gratiae: Cum verbo Dei efficax est Spiritus

Sanctus, erigens et adiuvans corda — nec conturbemus Spiritum Sanctum, sed assentiamur verbo Dei et obsequamur Spiritui Sancto a); de bonis operibus: interior obedientia non potest inchoari sine agnitione evangelii et sine Spiritu Sancto b). Eben ſo in dem Examen ordinandorum an der bekannten Stelle: Concurrunt in conversione hae causae: verbum Dei, Spiritus Sanctus, quem Pater et Filius mittunt, ut accendat nostra corda, et nostra voluntas assentiens et non repugnans verbo Dei c). Hier darf auch die Ordnung der Momente nicht unbeachtet bleiben; Melanchthon würde den heil. Geiſt nicht an zweiter Stelle nennen, wenn er ſein Wirken nicht als hinzukommend zur Kauſalität des Wortes betrachtete. Ferner ſagt er eben da de iustificatione: Verissimum est simul Filium Dei corda vivificare, dicere consolationem in cordibus per evangelium et Spiritu Sancto accendere tales motus, qualis est ipse d); de ecclesia: In coetu amplectentium evangelii doctrinam et recte utentium sacramentis Filius Dei efficax est et voce evangelii et Spiritu Sancto multos regenerat ad vitam aeternam e). Wenn er ſich dafür nun häufig des Ausdrucks bedient: Spiritus Sanctus per verbum efficax est, hominem convertit, regenerat, ſo wiſſen wir aus den obigen Anführungen, wie wir dieß zu verſtehen haben; ſeine Meinung iſt, daß der heil. Geiſt in keinem Menſchen wirkſam ſey zur Bekehrung, ohne daß ihm vorher das Evangelium kund geworden, und ohne ſein Wirken an den Inhalt dieſes Evangeliums auf's engſte anzuknüpfen. Wenn er ferner das Verhältniß zwiſchen Wirkſamkeit des heil. Geiſtes und Aneignung des Evangeliums

a) Corpus doctrinae Philipp., Straßburg 1580, S. 421.
b) A. a. O. S. 424.
c) A. a. O. S. 670.
d) A. a. O. S. 672.
e) A. a. O. S. 687.

bald so darstellt, daß der Mensch erst an das Evangelium glaube, dann werde ihm der heil. Geist geschenkt, bald so, daß er erst den heil. Geist empfange, um in seiner Kraft an das vernommene Evangelium zu glauben: so ist dieß kein Widerspruch, sondern ein Ausdruck für den Cirkel, mit dem im geistigen Gebiet ein neues Princip seine Entwickelung beginnt; doch müssen wir in Melanchthons Sinne die zweite Fassung für die genauere halten. Wir haben beide zusammen in seinen Loci de bonis operibus: Cum fide eriguntur perterrefactae mentes, simul datur Spiritus Sanctus, qui excitat novos motus in corde congruentes legi Dei. — Vocat (Zacharias) Spiritum gratiae, eo quod testificatur in cordibus nostris, quod Deus sit nobis propitius, cum videlicet movet corda, ut promissioni assentiamur et statuamus nos a Deo recipi a). Letztere Sentenz wiederholt er häufig in den Loci und in dem Examen ordinandorum.

Doch lehrt auch der heftigste Gegner des praeceptor Germaniae, Matthias Flacius, in seiner Clavis deutlich, daß zur gehörten oder gelesenen Schrift noch eine Wirksamkeit des heil. Geistes in dem Herzen hinzukommen müsse, wenn sie wahrhaft verstanden seyn wolle, Th. 2, S. 8: Christi munus est tum nobis aperire scripturam tum cor nostrum illuminare, ut intelligat scripturam. Hoc autem fit, cum eum fide agnoscimus et apprehendimus. — Scriptura — sicut a Spiritu Sancto per prophetas proposita est, ita eiusdem lumine necessario explicari debet. — Omnino ita agit cum homine Deus, ut per aures et oculos, verbo ac sacramentis, non tamen citra internam motionem ac illuminationem eum instruat. — Cum convertimur ad Christum, tum tollitur velamen de nostro corde et etiam de

a) A. a. O. S. 424.

ipsa scriptura, non solum quia illuminamur spirituali luce, sed etiam quia scopum et argumentum totius scripturae tenemus, nempe ipsum Dominum Iesum cum sua passione et beneficiis.

Und nicht bloß bei Matthias Flacius, ſondern bei allen Parteien iſt in den Streitſchriften jener Zeit über die Kräfte des Menſchen nach dem Fall, über die Rechtfertigung, über die guten Werke vielfach und ohne eine Spur von Beſorgniß, damit dem Calvin in's Netz zu gerathen, die Rede von einer zur Verkündigung des Evangeliums hinzukommenden Wirkſamkeit des heil. Geiſtes, welcher nach Apoſtelgeſchichte 16, 14. beſonders das aperire cor zugeſchrieben zu werden pflegt. Hiervon iſt auch die ſynergiſtiſche Partei nicht auszunehmen, welche ſonſt wohl, um dem Willen aus ſeinen natürlichen Kräften ein wirkliches Mitwirken in der Bekehrung zuſchreiben zu können, das ſtärkſte Intereſſe hatte die Wirkſamkeit des heil. Geiſtes mit der Wirkſamkeis des Wortes ſtreng zu identificiren. Ihre Formel von den tres causae efficientes conversionis: Spiritus Sanctus, verbum Dei, voluntas Dei non repugnans, sed assentiens, begünſtigt, für ſich genommen, dieſe Identificirung offenbar eben ſo wenig wie der ſpäter von der Konkordienformel adoptirte Satz ihrer Gegner: duae tantummodo causae, Spiritus Sanctus, verbum Dei.

Es iſt bekannt, welches hohe Anſehen unter den nachreformatoriſchen Dogmatikern Aegidius Hunnius genoſſen, und wie er es vorzugsweiſe war, der nach der Konkordienformel die anticalviniſchen Beſtimmungen der lutheriſchen Dogmatik in den Lehren von Prädeſtination, Gnade, freiem Willen, Bekehrung genauer ausgebildet hat. Dennoch trägt er kein Bedenken in ſeiner Refutatio thesium Tossani, zur 132ſten thesis, zu ſagen: Cum auditus noster per se non possit praestare quicquam ad fidem animo concipiendam, si vel centum annos audias, Deus vero auditui tuo non benedicat: ideo Deus est, qui ad prae-

dicationem docentis et auditum discentis incrementum largitur et fidem accendit etc. Hunnius denkt ſich dabei, daß Jeder, der das Wort Gottes fleißig hört, auch ſicher zum Glauben gelangt, aber eben vermöge des göttlichen Rathſchluſſes durch eine Wirkſamkeit des heil. Geiſtes, den göttlichen Segen, der, wenn jene conditio sine qua non erfüllt wird, zu dem auditus verbi unfehlbar hinzukommt. Zur Erläuterung dieſer Stelle will ich noch zwei andere anführen. Die eine bezieht ſich auf vorbereitende Akte der Gnade und iſt zugleich merkwürdig für die freiere Vorſtellung des Hunnius von dieſer Wirkſamkeit des heil. Geiſtes. In ſeinen quaestiones et responsiones de praedestinatione ſagt er: Dubium nullum est inter eos, qui in ecclesia sunt, non facile ullum reperiri, quem non Spiritus Dei (vel concionibus ministrorum vel obiecto aliquo insigniori infortunio vel meditatione mortis aut novissimi iudicii vel mentione obitus eorum, qui in hac vita cari fuerunt, vel quacunque alia occasione, quae multiplex et paene infinita esse potest) aliquando moveat et nonnihil emolliat et quasi forinsecus assistens pulset et submoneat de suscipienda cura aeternae salutis. Cuius rei ipsa experientia testis est. At hanc Spiritus Sancti quasi forinsecus assistentis et pulsantis admonitionem diabolus elidit etc. a). Die andere, aus derſelben Schrift, geht auf die bekehrende Wirkſamkeit des heil. Geiſtes. Von der Lydia ſagt er: Haec audiens concionem Apostoli motu Spiritus Sancti aperientis cor eius intendebat devote etc. b). Jeder Blick in dieſe Schriften des Hunnius lehrt, wie oft er ſich auch ſo ausdrückt: Spiritus Sanctus efficax est per praedicationem verbi; aber die obigen Sätze zeigen, wie wir dieß zu verſtehen haben.

a) Opera lat. I, p. 811.
b) A. a. O. S. 814.

Im Sinne der Vorſtellungsweiſe, die unſer Verfaſſer für die alleinberechtigte hält, drücken ſich mit einer gewiſſen Folgerichtigkeit unter den angeſehenſten lutheriſchen Dogmatikern jener Zeit, ſoweit ſie mir zur Hand ſind, nur Chemnitz (in ſeinen Loci und in ſeinem Meiſterwerk über das tridentiniſche Koncil) und Hutter aus. Von dem großen Dogmatiker Gerhard, dem Zeitgenoſſen des Rathmannſchen Streites, theilt D. Tholuck a. a. O. S. 110. eine merkwürdige Aeußerung mit, welche das Geſtändniß in ſich ſchließt, vor dem Ausbruch dieſes Streites in einer dem Sinne Rathmanns günſtigen Weiſe gelehrt zu haben, und dieß mit dem vielgebrauchten Wort des Auguſtinus entſchuldigt: nondum motis controversiis securius locuti sunt (patres). Erſt von dieſer Zeit an machen die lutheriſchen Dogmatiker die abweichende Auffaſſung des Verhältniſſes zwiſchen Geiſt und Wort häufig zu einem beſondern Streitpunkt mit den reformirten und finden dann auch an Calvins Beſtimmung dieſes Verhältniſſes hin und wieder etwas auszuſetzen.

Jedenfalls alſo iſt das, was der Verfaſſer als lutheriſche Lehre über das Verhältniß zwiſchen Geiſt und Wort in der Hervorbringung des Glaubens im Gegenſatz gegen Calvins Anſicht bezeichnet, nur die Doktrin der lutheriſchen Theologie des ſiebzehnten Jahrhunderts; und woher dieſer Theologie die Kraft kommen ſollte, die Theologie der folgenden Zeit zu normiren, und der Anſpruch, bei einer Entwerfung des Konſenſus zwiſchen der bekenntnißmäßig reformirten und lutheriſchen Lehre gleichſam als authentiſche Interpretation der letztern zum Grunde gelegt zu werden, iſt auch nach den Grundſätzen der lutheriſchen Kirche ſchlechterdings nicht zu begreifen.

Aber auch bei den Dogmatikern des ſiebzehnten Jahrhunderts ſehen wir in gewiſſen Beziehungen noch jene dem Verfaſſer ſo bedenkliche Vorſtellung von einer das äußere Wort begleitenden innern Wirkſamkeit des heil. Geiſtes her-

vortreten. Zunächſt in ihrer Lehre von der Auslegung der heil. Schrift. Was ſchon Chemnitz in ſeiner Kritik des zweiten Dekretes der vierten tridentiniſchen Seſſion einfach ſagt: Donum interpretationis est lumen Spiritus Sancti accensum in cordibus piorum. — Quia animalis homo non percipit ea, quae sunt Spiritus Sancti etc., opus est ergo Spiritus Sancti illuminatione ad inveniendum et diiudicandum verum scripturae sensum. Et pater coelestis dabit Spiritum Sanctum petentibus — das ſetzt Gerhard auch in den auf die erſte folgenden Ausgaben ſeiner Loci genauer auseinander. Wie Calvin geht er auf die durch die Sünde entſtandene Verfinſterung des menſchlichen Geiſtes zurück. Er ſagt de interpretatione scripturae sacrae §. 47. 48., es bedürfe einer Ausgleichung inter intellectum cognoscentem et rem cognoscendam, und darum ſey divini luminis irradiatio erforderlich; alias mysteria in scripturis erunt liber clausus et signatus; wofür er ein Wort Luthers aus der Schrift de servo arbitrio anführt, daß der Menſch, etiamsi exterius proponantur (mysteria in scripturis), tamen salutarem et solidam eorum notitiam absque interna Spiritus Sancti collustratione et lumine nicht beſitzen könne. Orandus ergo, folgert Gerhard §. 50., Spiritus Sanctus, ut ipse scribat in corda nostra et obsignet ea, quae exterius in verbo proponuntur. Demgemäß ſtellt er im erſten locus der exegesis uberior de scriptura sacra, zur nähern Beſtimmung ihrer perspicuitas, §. 413. den Satz auf: claritatem verbi externam non excludere necessitatem interioris illuminationis et claritatis a Spiritu Sancto petendae et impetrandae, wofür er weiter unten, §. 434., wieder aus Luther de servo arbitrio anführt: ne unum quidem iota in scripturis perspicuum est sine Spiritus Sancti luce. Quodsi semen verbi, ſagt Gerhard §. 432. gegen ſocinianiſche Vorſtellungen, frustra spargitur, nisi Deus

det incrementum, utique requiritur peculiaris aliqua divinae gratiae operatio in hominum conversione et illuminatione. — Ioh. 6, 45. ostenditur evangelii praedicationem tunc demum esse salutarem, quando accedit divina operatio et illuminatio. Unser Verfasser tadelt S. 39. Calvin deßhalb, daß er in den Worten: Christus regni sui mysteria duobus discipulis praeclare edisserens nihil tamen proficit, donec sensum illis aperit, ut intelligant scripturas, des Herrn Unterricht von dem Oeffnen des Sinnes der Jünger trenne, und ich habe schon oben bemerkt, daß auch ich in dieser Vorstellungsweise eine Verfehlung finde. Wie ähnlich aber lautet es, wenn Gerhard §. 432. sagt: Christus discipulis aperuit mentem, ut intelligerent scripturas; ubi manifestum est non exteriore duntaxat interpretatione, sed etiam interiore mentis illuminatione scripturas fuisse discipulis a Christo apertas. Allerdings bleibt, auch abgesehen von dem Einfluß der gratia particularis bei Calvin, immer noch ein Unterschied. Gerhard sucht wie die folgenden lutherischen Dogmatiker zugleich mit der deutlich ausgesprochenen Nebenordnung der äußern Belehrung und innern Erleuchtung das Ineinandersein beider festzuhalten und bedient sich zu diesem Zwecke mehrfach solcher Ausdrucksweisen: In scripturis et per scripturas lux illa Spiritus Sancti quaerenda et impetranda — per ordinarium medium, videlicet per diligentem verbi lectionem et meditationem, Spiritus Sanctus piis precibus invocatus salutarem divinorum mysteriorum intelligentiam nobis vult largiri. Calvin verknüpft zwar beides eng mit einander und weiß mit der früher erwähnten Ausnahme von keiner illuminatio Spiritus Sancti, der nicht die praedicatio verbi vorangegangen wäre; aber er beläßt es doch bei der Nebenordnung und gebraucht solche Ausdrucksweisen, die zugleich für dieses Verhältniß das per scripturam

sacram betonen, nicht, ohne Zweifel zunächst weil sie ihm mit jener Nebenordnung im Widerspruche zu stehen schienen.

Noch deutlicher tritt bei den lutherischen Dogmatikern diese Vorstellung von einer innern Wirksamkeit des heil. Geistes, die zu der Wirkung des äußern Wortes hinzukommen müsse, in ihrer Lehre von dem Zeugniß des heil. Geistes in der Seele der Gerechtfertigten hervor. Es mag genügen Gerhard anzuführen, der sich hierüber im locus de iustificatione per fidem, c. 4, §. 86. so ausdrückt: Deus non solum exterius in verbo testatur de sua gratia credentibus in Christum promissa, sed etiam donat illis Spiritum Sanctum, qui testimonium reddit spiritui ipsorum, quod sint filii Dei, sicque interius eos confirmat de gratia Dei, de beneficiis Christi ac de speciali eorum applicatione. — Illud ipsum, quod Spiritus Sanctus exterius testatur in verbo, idem etiam obsignat hoc suo testimonio interius in corde.

Um also, abgesehen von dem Einflusse der partikularistischen Prädestinationslehre Calvins auf die Fassung des Verhältnisses zwischen Wort und Geist, selbst einen bestimmten Gegensatz zwischen seiner Lehrweise und der lutherischen Dogmatik des siebzehnten Jahrhunderts zu gewinnen, würde es nöthig seyn, die Bestimmungen der letztern noch zu schärfen durch Ausscheidung der der calvinischen Lehrweise verwandten Elemente a).

Indem ich mich nun zu dem Einfluß wende, den Calvins Prädestinationslehre auf seine Bestimmungen

---

a) Auch der neueste Darsteller dieser Dogmatik, Schmid, findet kein Arg darin von der Berufung ganz einfach zu sagen, sie sey stets begleitet von einer Wirkung des heil. Geistes, a. a. O. S. 344. Wie viel behutsamer werden wir noch lernen müssen uns aus-

über Geist und Wort ausgeübt hat, tritt mir aus der Abhandlung, auf die wir hier Bezug nehmen, ein Einwurf gegen mein Verfahren entgegen. Verhielte es sich nämlich so, wie der Verfasser annimmt, daß diese Bestimmungen eben ganz auf den Motiven der Lehre vom unbedingten Rathschluß beruhten, so wäre die Sonderung in der Betrachtung eine unberechtigte. So weit nun bin ich einverstanden, daß die Annahme einer zum Wort hinzukommenden und dasselbe begleitenden Wirksamkeit des heil. Geistes es Calvin erleichterte seinen Partikularismus in der Prädestinations- und Gnadenlehre geltend zu machen. Aber daß diese Annahme eine selbstständige Wurzel hat in einem von jenen Begriffen ganz unabhängigen Interesse, das, glaube ich, ergiebt sich schon aus der bisherigen Darlegung, namentlich insofern wir diesem begleitenden Verhältniß doch auch bei denen begegnen, die mit jenem Partikularismus gründlich gebrochen haben, wie bei Melanchthon und gewissermaßen doch auch bei Gerhard und andern Dogmatikern seines Zeitalters. Bestimmter werde ich davon zu reden haben, wenn ich im zweiten Artikel meine eigne Ansicht von dem Verhältniß zwischen Geist und Wort darzulegen versuchen werde.

Also, wie gesagt, so weit ist kein Streit unter uns, daß durch die calvinische Vorstellung von der zum Wort hinzukommenden, dasselbe begleitenden Wirksamkeit des heil. Geistes die partikularistische Ansicht von dieser Wirksamkeit und also auch von der Prädestination erleichtert wird. Und zwar, wenn ich recht sehe, in diesem Zusammenhange. Wenn die ganze Wirksamkeit des heil. Geistes, welche im

drücken, um nicht dem Vorwurf calvinischen Spiritualismus zu verfallen! Auch die römisch-katholische Theologie verräth sich als Spiritualismus; denn sie erachtet z. B. bei Bellarmin de gratia et libero arbitrio l. VI, c. 15. außer der praedicatio externa zur Bekehrung noch eine excitatio interna, welche sie als ein besonderes Werk der göttlichen Gnade betrachtet, für nothwendig.

Herzen des Menschen die Bekehrung zu Gott vollbringt, in solcher Weise dem göttlichen Wort einwohnend gedacht wird, daß sie lediglich durch die im Wort enthaltenen Vorstellungen und Antriebe und in ihnen thätig ist, so ist jene Wirksamkeit Allen, denen nur wirklich das Evangelium sich darbietet, gleich gegenwärtig, und die Ursache des Unterschiedes zwischen gläubiger Annahme Einiger und ungläubiger Verschmähung Anderer liegt einzig und allein in ihnen selbst, oder, um nicht zuviel zu sagen, sie liegt jedenfalls nicht darin, daß der heil. Geist Etlichen den Beistand seiner Gnade vorenthielte, sondern darin, daß hier der Erfolg noch durch andere Bewegkräfte irgendwie bedingt ist, deren Wirksamkeit Gott irgend ein Maß von Selbstständigkeit gewährt haben muß. Wird dagegen die Wirksamkeit des heil. Geistes als eine das Wort begleitende gedacht, so führt dieß zwar durchaus nicht nothwendig auf jene partikularistische Ansicht von Gnade und Prädestination. Es läßt sich ja unter dieser Voraussetzung sehr wohl denken, daß der heil. Geist überall, wo das Wort vernommen und eine bestimmte subjektive Bedingung von Seiten des Vernehmenden erfüllt wird, sein begleitendes Wirken üben will. Auch wird kein sachkundiger Beurtheiler behaupten, daß diese Annahme unter jener Voraussetzung eine künstliche, gezwungene sey; sie läßt sich vielmehr leicht als eine in der Natur der Sache wohlbegründete Zusammenordnung erkennen. Aber allerdings ist für die Vorstellung des begleitenden Verhältnisses die Möglichkeit gegeben, den göttlichen Willen und Rathschluß selbst zum Princip der Zurückhaltung des heil. Geistes mit seiner den Glauben zeugenden Wirksamkeit bei einem Theil derer, die das Wort vernehmen, zu machen.

Und diesen Anknüpfungspunkt benutzt Calvin im Interesse seiner partikularistischen Prädestinationslehre. Die Berufung durch das Evangelium hat nicht überall die Wirkung, daß sie im wahren, also auch beharrenden Glauben

angenommen wird; ſondern viele verſchmähen dieſelbe und erfahren von ihr dann nur die Wirkung, blinder und verſtockter zu werden als zuvor. Andere nehmen ſie an mit einem oberflächlichen Glauben, der ohne wahrhafte Zuverſicht und fruchtbringende Kraft in ihren Herzen nicht ausdauert und ſie bei ſeinem Erlöſchen in demſelben Zuſtande zurückläßt, in welchen die Berufung ihre Verächter ſtürzt (fides temporaria, f. reproborum). Daß jene ſelige Wirkung der Berufung in ſo vielen ausbleibt, daran iſt ihre eigene Sünde ſchuld, die Bosheit und Verkehrtheit ihres Herzens. Allein da die Berufung alle Menſchen in dieſem Zuſtande vorfindet, ſo müſſen da, wo ſie wirkſam ſeyn ſoll zum Heil, dieſelben Hemmungen durch die innere Erleuchtung des heil. Geiſtes überwunden werden. (Si quis respondeat diversitatem ex eorum provenire malitia et perversitate, nondum satisfactum fuerit, quia et illorum ingenium eâdem malitiâ occuparetur, nisi Deus sua bonitate corrigeret [a].) Da nun, wo der heil. Geiſt das Herz des Menſchen mit ſeiner erleuchtenden Kraft durchdringen will, dieſe Hemmungen unfehlbar überwunden werden und der ſeligmachende Glaube entſteht, ſo muß bei denen, in welchen die Berufung unwirkſam bleibt, ein ſolcher göttlicher Wille nicht vorhanden ſeyn; wäre er vorhanden, ſo würden ſie ohne Zweifel bekehrt werden. (Posset Deus malorum voluntatem in bonum convertere, quia omnipotens est. Cur ergo non facit? quia noluit [b]. Obstinatos ideo non convertit, quia potentiorem illam gratiam non exserit Deus, qua non destituitur, si eam proferre vellet [c].) Denn den Menſchen zum Mitwirker Gottes machen, ſo daß erſt durch jenes Zuſtimmung die Erwählung gültig würde, heißt den Willen des Men-

a) Instit. lib. III, c. 24, §. 12.
b) A. a. O. §. 13. nach Auguſtinus.
c) A. a. O. c. 23, §. 1.

ſchen über Gottes Rathſchluß ſetzen. (Nonnulli cooperarium Deo faciunt hominem, ut suffragio suo ratam electionem faciat: ita secundum eos voluntas hominis superior est Dei consilio a).) In ſolchen Fällen alſo hält der heil. Geiſt ſeine erleuchtende, bekehrende Wirkſamkeit von dem Wort zurück. Daß nun Einigen dieſe Gnade des heil. Geiſtes zu Theil wird, ſo daß ſie an das Wort glauben und durch den Glauben heilig und ſelig werden, Andern nicht, das hat ſeinen letzten Grund in dem ewigen Rathſchluß der göttlichen Erwählung. (Illuminatio electionem Dei aeternam pro regula habet b). — Electio fidei mater c).) Daß Gott aber im Evangelium Allen das Heil darbietet und Alle zu ſich einladet, während er doch nur den Erwählten den Glauben ſchenkt, das geſchieht dazu, damit die Erwählten deſto gewiſſere Zuverſicht haben, wenn ſie vernehmen, daß auch die größten Sünder angenommen werden, ſo ſie nur glauben, den Verworfenen aber alle Entſchuldigung um ſo mehr abgeſchnitten werde, wenn ſie ſich bewußt werden müſſen, daß ſie das Dargebotene undankbar verſchmäht haben. (Sed cur omnes nominat? Nempe quo tutius piorum conscientiae acquiescant, dum intelligant nullam esse peccatorum differentiam, modo adsit fides, impii autem non causentur sibi deesse asylum, quo se a peccati servitute recipiant, dum oblatum sibi ingratitudine sua respuunt d).) —

Der Verfaſſer hat ſich ſeinen Recenſentenberuf, abweichend von dem Brauch vieler Amtsgenoſſen, ſo ſchwer gemacht die zu beurtheilende Schrift wirklich zu leſen. Derſelbe weiß daher, daß ich der Lehre von der unbedingten

a) A. a. O. §. 3.
b) A. a. O. c. 24, §. 17.
c) A. a. O. c. 22, §. 10.
d) A. a. O. c. 24, §. 17.

Vorherbeſtimmung keineswegs zugethan bin, und wird mir wohl auch zutrauen, daß ich der Meinung nicht bin, ihr Fehler bei Calvin liege nur in der rückſichtsloſen Ableitung ſo tief verletzender Konſequenzen, wie ſie in den letzten Sätzen enthalten ſind, aus den principiellen Anſchauungen und müſſe denn auch eben durch Abſtumpfung oder Umgehung dieſer Konſequenzen berichtigt werden, ſondern daß ich den Irrthum in der einſeitigen Auffaſſung gewiſſer Grundbegriffe ſuche. Aber dieß muß ich offen bekennen, daß ich mich in die Behandlung dieſer Lehre, welche jetzt unter uns und am meiſten unter den Theologen der von dem Verfaſſer vertretenen Richtung gangbar zu werden droht, nicht zu finden weiß. Eine Lehre, in welcher ſolche Geiſter wie Auguſtin, Luther, Calvin eine hohe Befriedigung fanden, eine Lehre, die ſowohl nach ihrem innern Zuſammenhange als auch nach ihrer exegetiſchen Begründung für den, der in beides ernſtlich und allſeitig eingeht, ſo ſchwer zu überwinden iſt, eine Lehre, die aus einem ſo tief religiöſen Intereſſe entſprungen iſt, die läßt ſich nicht ſo leicht abfertigen, am allerwenigſten als das Gemächt eines abſtrakt rationaliſtiſchen Verſtandes. Oder könnte Jemand zweifeln, daß wie bei Auguſtin und Luther ſo bei Calvin das eigentliche Motiv der unbedingten Prädeſtinationslehre in dem Bewußtſeyn liegt, daß unſer Heil, wie deſſen objektive Begründung ſo deſſen ſubjektive Aneignung, das Werk der freien, unverdienten Gnade Gottes iſt, in dem Drange, dieſer Gnade allein die Ehre unſrer Errettung vom ewigen Verderben zu geben, daß auch Calvin ſich nur darum dem Begriff der unbedingten Prädeſtination mit der ganzen Energie ſeines Geiſtes zuwandte, weil er in ihm den reinen Ausdruck für dieß Bewußtſeyn zu finden meinte? Es iſt, zumal bei der von Calvin in der Institutio befolgten Methode, ſchwierig oder ganz unmöglich einen ſolchen Satz ohne große Ausführlichkeit zu beweiſen; hier muß ich mich begnügen anzuführen, was Calvin gleich zu Anfang der

Abhandlung de electione aeterna ſagt: Nunquam liquido ut decet persuasi erimus salutem nostram ex fonte gratuitae misericordiae Dei fluere, donec innotuerit nobis aeterna eius electio: quae hac comparatione gratiam Dei illustrat, quod non omnes promiscue adoptat in spem salutis, sed dat aliis quod aliis negat. Huius principii ignorantia quantumex gloria Dei imminuat, quantum verae humilitati detrahat, palam est a). — Scharfſinnige und gelehrte Theologen unſerer Zeit bemühen ſich die Principien der Rechtfertigung durch den Glauben und der unbedingten Prädeſtination in einen gewiſſen Gegenſatz mit einander zu bringen. Ich kann meine Ueberzeugung nicht aufgeben, daß in Luther und Calvin beide Principien aufs engſte mit einander zuſammenhangen, daß dieſelben religiöſen Motive, die bei ihrer Faſſung der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben mitwirkten, ihnen den Begriff unbedingter Vorherbeſtimmung wichtig und werth machten. Es iſt nicht bloß der Gedanke, der bei Calvin oft und in mancherlei Formen vorkommt, daß der durch den Glauben Gerechtfertigte eine volle Gewißheit von ſeinem ewigen Heile nicht haben könne, wenn er nicht wiſſe, daß daſſelbe ganz und unbedingt in einem ewigen Rathſchluß Gottes aufgehoben ſey, ſondern der Zuſammenhang liegt noch tiefer. Was iſt bei beiden Reformatoren der rechtfertigende Glaube denn anders als das tiefſte Verzagen an der eignen Kraft ſich das Heil zu erringen, die gründlichſte Verzichtung auf eigenes Verdienſt, die gänzliche Hingebung an die Gnade Gottes in Chriſto? Iſt aber in der Frage der Rechtfertigung Verzichtung auf uns ſelbſt, Hingebung an Gott unſer Theil, wie ſollte es das nicht auch ſeyn in der Frage der Gnadenwirkungen? Was kann dem

a) A. a. O. l. III. c. 21, §. 1.

Menschen besser geziemen als ganz zu ruhen in der allein und unbedingt, also unwiderstehlich wirkenden Gnade, mithin in dem ewigen Rathschluß Gottes, dessen Vollzieherin diese einen Theil der Menschheit sich aneignende Gnade ist? Drückt sich dieser innere Zusammenhang bei Calvin nicht schon darin aus, daß er im dritten Buch seiner Institutio erst vom rechtfertigenden Glauben handelt, dann von der ewigen Erwählung? — Ich freue mich in Schenkels Schrift über den Unionsberuf des Protestantismus S. 78 f. zu lesen, daß er über die innersten Motive der calvinischen Vorherbestimmungslehre eben so denkt.

Was nun aber die Meinung betrifft, Calvin habe die spekulirende Vernunft zur höchsten Autorität gemacht und aus ihr seine Prädestinationslehre herausgesponnen, so zeigt sein ganzes Verfahren in der Entwickelung und Begründung derselben wohl aufs deutlichste, wie fern das seiner Absicht lag. Schleiermacher hat in seiner Abhandlung über die Lehre von der Erwählung das Bewußtseyn Calvins über seine eigne Lehre unstreitig richtig bezeichnet, wenn er sagt, daß sie ihm eine Lehre der Schrift war. Ich will damit nicht leugnen, daß wie bei Luther so bei Calvin gewisse metaphysische Begriffe einen irreleitenden Einfluß auf die Entwickelung dieser Lehre geübt haben. Aber auch wo sie diesem Einfluß folgen, meinen sie doch nur die nächsten Konsequenzen aus Sätzen der heil. Schrift zu ziehen.

Es wird nicht unnütz seyn, ehe wir zusehen, wie in diesem Punkt lutherisches und reformirtes Bekenntniß sich eigentlich zu einander verhalten, bei diesen innern Motiven der unbedingten Prädestinationslehre noch einige Augenblicke zu verweilen. Wie es bei Augustinus offen vorliegt, daß das Bewußtseyn der Alles wirkenden Gnade, welches zu seiner Kehrseite die Ueberzeugung von einer solchen Tiefe und einem solchen Umfange des Verderbens in der Mensch-

heit hat, daß dadurch die Fähigkeit des Willens, zur Errettung aus diesem Verderben irgend etwas beizutragen, ausgeschlossen wird, ihn zu seinen Prädestinationsbegriffen treibt, so ist es also nach dem Obigen auch bei den Reformatoren. Die Errettung und Beseligung eines Theils der Menschheit, während der andere Theil verloren geht, geht nicht als zufälliges Resultat aus dem Wechselspiel göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit hervor, sondern ist ausschließliches Werk der Gnade und eben darum, da alles Wirken Gottes in der Zeit nur die Ausführung seines ewigen Willens und Rathschlusses ist, durch die ewige Erwählung und Vorherbestimmung Gottes festgestellt. Dabei leitet die Reformatoren wie den Augustin der ihnen axiomatisch feststehende Satz, daß dem, was eigentlich Wille ist in Gott, der Erfolg schlechterdings entsprechen müsse, und läßt sie den von jenem Rathschluß nicht zu trennenden, aber wohl zu unterscheidenden Willen der Liebe in Gott nicht finden, der sich jeder andern Wirkungsmacht begeben hat als eben dieser den kreatürlichen Willen lockenden, überredenden, frei gewinnenden Macht der Liebe. Da nun aber Schrift und Erfahrung lehren, daß auch im Gebiet der Verkündigung des Evangeliums, in welchem die göttliche Gnade Alle zu sich einlädt, doch nicht Alle des Heils theilhaftig werden, sondern Unzählige es verschmähen, so kommen sie mit unabwendlicher Nothwendigkeit dahin, von diesem verkündigten Willen Gottes, welcher allgemein ist, den eigentlichen verborgenen Willen, welcher nur Einigen die zur Ergreifung des Evangeliums nöthige Gnade zu geben beschlossen hat, zu unterscheiden. Reißt man Calvin heraus aus seinem Zusammenhange mit Augustin und Luther und diese Vorstellung von der voluntas revelata, mit der es Gott doch nicht Ernst ist, aus ihrem Zusammenhange mit dem ganzen System der Prädestinationsbegriffe, so kann man es leicht so darstellen, als wäre es Calvin eine Kleinigkeit gewesen, Gott eine grausame Lust an tantali-

scher Qual der Verworfenen anzudichten. So haben gerade von diesem Punkte aus schon gleichzeitige Gegner wie Castellio den Gott Calvins Teufel, ihn selbst einen Teufelspropheten genannt. Betrachtet man aber diese verwerfliche Vorstellung in jenen Zusammenhängen, so erkennt man leicht, daß ein so systematischer Geist wie Calvin diese Konsequenz schlechterdings nur durch Umbildung gewisser Grundbegriffe der gemeinsamen Lehre hätte vermeiden können. Das ist vor Allem eben jener falsche Begriff der göttlichen Allmacht, der Gott nicht gestatten will andere Wesen sich möglichst ähnlich zu machen durch Mittheilung eines Abglanzes der göttlichen Selbstständigkeit, in dem eigenthümlichsten Gebiet dieser mitgetheilten Selbstständigkeit sein allbestimmendes Machtwirken zurückzuhalten, ja sich Zwecke der Liebe zu setzen und die Erreichung derselben im vollen Ernst zu bedingen durch irgend welches Verhalten derer, auf die sie gerichtet sind.

Oder wäre es wirklich so, wie es sich jetzt Viele vorstellen, daß in demselben Maße, als die Theologie der formalen Freiheit des menschlichen Willens etwas einräumt, sie sich von Augustin entfernt und Pelagius annähert? Verhielte es sich so, dann müßten wir freilich vor Allem darauf bedacht seyn den Augustin selbst von seinem versteckten Pelagianismus zu reinigen. Denn was wäre es anders als pelagianischer Sauerteig, daß Augustin doch an Einem Punkte, und zwar an einem so entscheidenden wie die Wahl der ersten Menschen zwischen Gehorsam gegen Gott und gegen den Versucher, dem freien Willen unbeschränkten Raum läßt sich aus sich selbst zu bestimmen? — was ihm denn auch oft genug als Inkonsequenz vorgerückt worden ist. Damit bekämen wir denn allerdings jenes System des Supralapsarismus, nach welchem in letzter Beziehung, wieviel und welcherlei immer die Mittelursachen seyn mögen, ob mechanisch wirkende oder spontane, dem göttlichen Willen die Verursachung nicht

mehr bloß alles Guten, sondern auch alles Bösen zugeschrieben werden muß. Vor dieser Konsequenz erschrickt auch der unerschrockene Muth, den dem Calvin grade in der Durchführung seiner Prädestinationsbegriffe die Ueberzeugung einflößte festen Fuß zu haben auf dem Grunde der biblischen, namentlich paulinischen Lehre, und er zieht eine Schranke durch das Verbot für das unmittelbar sittliche und religiöse Bewußtseyn, über die nächsten Ursachen zu den entfernteren, wiewohl unbedingt bestimmenden hinaufzusteigen. (In corrupta potius humani generis natura — Adam nach dem Vorigen in propria malitia — evidentem damnationis causam, quae nobis propinquior est, contemplemur, quam absconditam ac penitus incomprehensibilem inquiramus in Dei praedestinatione a). Intus mali sui causam quum inveniat homo, quid circuire prodest, ut eam in coelo quaerat? Palam in eo apparet culpa, quod peccare voluerit. Cur in coeli adyta prorumpens in labyrinthum se demergit? b).) Ist aber diese Schranke offenbar eine machtlose, schon darum, weil die, welche sie ziehen, sie in ihrer Lehre ja selbst durchbrechen, nehmen wir also die supralapsarische Ansicht in der rücksichtslosen Durchführung ihres Princips, so würden wir uns doch ernstlich besinnen müssen, wobei mehr verloren wäre, bei dem pelagianischen Wahn der Genugsamkeit des menschlichen Willens alles Gute aus sich selbst und für sich selbst zu vollbringen, oder bei dieser verzweifelten Präcipitation aller kreatürlichen Willensbewegung und Willensentscheidung in einen allbestimmenden Willen, der jene zu seinem völlig unselbstständigen Werkzeug oder seiner Erscheinungsform herabsetzt.

Aber dieß Dilemma beruht zum Glück auf einer falschen

a) Instit. lib. III, c. 23, §. 8.

b) Consensus genevensis bei Niemeyer S. 267.

Stellung der Gegenſätze. Der Gegenſatz zwiſchen Auguſtinismus und Pelagianismus iſt religiöſen Urſprungs, er hat ſeinen tiefſten Quell in einer verſchiedenen Auffaſſung des Verhältniſſes, in welchem der Menſch zu Gott ſteht allerdings nicht bloß nach der Sünde und um der Sünde willen, ſondern ſchon an ſich. Der Gegenſatz zwiſchen Determinismus und Freiheitslehre hat ſeinen urſprünglichen Ort in den Subſtanz- und Kauſalitätsbegriffen der Metaphyſik. Es iſt eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, wenn heut zu Tage manche Theologen den einen Gegenſatz mit dem andern vertauſchen, als verſtände ſich ihre weſentliche Identität von ſelbſt. So thut z. B. Schweizer, wenn er in ſeiner Schrift über die proteſtantiſchen Centraldogmen gegen Dorner bemerkt, nichts könne jeder Art von Pelagianismus ſtärker entgegengeſetzt ſeyn als Zwinglis ohne Zweifel deterministiſche Lehre (I. S. 129.). Auf deterministiſcher Grundlage kann ſich ſehr wohl eine entſchieden pelagianiſche Anſchauungsweiſe aufbauen, die den Menſchen ganz auf ſeine Kraft und ſein Verdienſt ſtellt. So iſt der Stoicismus Determinismus, und doch athmet ſeine Ethik ganz dieſen pelagianiſchen Geiſt. Und iſt Wolfs oder Herbarts Lehre etwa darum antipelagianiſch, weil ſie entſchieden deterministiſch iſt? Oder war es willkürliche Zankſucht der Reformatoren, daß ſie in der Theologie des Thomas von Aquino, deren metaphyſiſche Grundlage ohne Zweifel Determinismus iſt, gewiſſe pelagianiſche Neigungen bekämpfen? — Wenn dagegen irgend einer Anſicht der Begriff der menſchlichen Freiheit beſonders darum von Gewicht iſt, weil nur durch ihn die Tiefe der Sünde, die Schuld des Menſchen in der Sünde und die Heiligkeit Gottes wirklich erkannt werden kann, wenn ſie feſthält, daß alles Für-ſich-wollen und -ſtreben dieſer Freiheit zur Unfreiheit führt, daß ihre höchſte Beſtimmung das empfängliche Verhalten zu Gott iſt, was hat eine ſolche Freiheitslehre mit dem Pelagianismus zu ſchaffen? — Es wäre für

die Sache des Determinismus, wie sie immer auf's neue mit kühnen Eroberungsplänen unter uns auftritt, eine köstliche Beute, wenn sie allen Antipelagianismus auf ihre Seite zu ziehen vermöchte. Aber Charakteristikum des Pelagianismus ist nun einmal nicht der Begriff der (formalen) Willensfreiheit, sondern die Vorstellung etwas zu seyn und zu vermögen in Beziehung auf das ewige Leben außer der Gemeinschaft mit Gott. Die augsburgische Konfession ist gewiß durchaus antipelagianisch und doch nach dem Zeugniß des achtzehnten Artikels, wie ihn der innere Entwickelungsgang der Melanchthonschen Theologie auslegt, nicht deterministisch.

Wie ich hiernach — mit D. Ebrard — dafür halten muß, daß der Glaube an die göttliche Gnade im Sinne des Paulus und Augustinus wohl thun wird sich vor diesem Bündniß mit dem Determinismus zu hüten, so kann meine Meinung natürlich auch nicht seyn, daß die Theologie als Bollwerk gegen die unbedingten Prädestinationsbegriffe Annäherungen an den Pelagianismus, die Anerkennung eines menschlichen Vermögens für sich irgend etwas zum ewigen Leben Führendes zu leisten, mag man es freien Willen nennen oder wie sonst, aufstellen solle. Eine solche Aufstellung würde nicht bloß der klaren Lehre des Apostels Paulus, sondern auch der Lehre Christi selbst bei Johannes widerstreiten, sie würde der christlichen Frömmigkeit ihren tiefsten Lebensnerv zerschneiden. Niemals so darf die prädestinatianische Konsequenz vermieden werden, daß das Wesentliche jener religiösen Grundanschauung selbst, von der die größten Vertreter der unbedingten Prädestinationsbegriffe ausgingen, aufgegeben wird. Gewiß nicht in dem Bewußtseyn, daß unser Heil auch nach der subjektiven Aneignung das Werk der freien unverdienten Gnade ist, nicht in dem Drange dieser Gnade allein die Ehre unserer Errettung vom ewigen Verderben zu geben, liegt der Fehler ihrer Theologie.

Dieſer Fehler liegt vielmehr darin, daß ſie dem Begriff dieſer ſich nimmer verleugnenden Gnade nicht wahrhaft treu bleiben, daß ſie den davon unabtrennlichen Gedanken: ſchlechterdings nur die eigne Verſchuldung kann es ſeyn, durch die ungeachtet dieſer Gnade ein Theil der Menſchen verloren geht, zwar in dieſer Allgemeinheit aufſtellen, aber nicht entſchloſſen durchführen in ihrer Prädeſtinationslehre. Sie nehmen ihren Ausgang von dem tiefſten Bewußtſeyn der göttlichen Gnade, aber für die weitere Entwickelung der Begriffe dieſes Gebietes wird das Intereſſe an der Macht vorwiegend und drängt das Intereſſe an der göttlichen Liebe in den Hintergrund. Von ſolchen Machtbegriffen aus ſehen wir die Reformatoren Gedanken mit Geringſchätzung wegwerfen, die die nächſten Verwahrungsmittel gegen den Abſolutismus der Prädeſtinationslehre ſind, wie die Unterſcheidung zwiſchen einem poſitiv verurſachenden und einem bloß zulaſſenden göttlichen Willen, die Anerkennung, daß das göttliche Wiſſen im Unterſchiede von der göttlichen Vorherbeſtimmung keine Kauſalität hat. Und doch iſt das Intereſſe an der Liebe Gottes das ſchlechthin höchſte, welches die chriſtliche Theologie nimmer einem andern unterordnen darf. Es iſt in unſerer Zeit nöthig ausdrücklich hinzuzufügen, was ſich ſonſt von ſelbſt verſteht, daß der Begriff dieſer Liebe durch eine abſtrakte Auffaſſung, die ihn von der Heiligkeit trennt, von Grund aus verdorben wird, genauer, daß die göttliche Liebe als eine ſolche anerkannt ſeyn will, der es mit ſich ſelbſt Ernſt iſt, und die ihren Gegenſatz, Selbſtſucht und Haß und Alles was aus dieſen Quellen fließt, verneint und verdammt.

Wenn es Auguſtinus, Luther, Calvin möglich geweſen wäre, eine ἀποκατάστασις πάντων als Folge eines unbedingt beſtimmenden Rathſchluſſes Gottes und alſo einer unwiderſtehlich wirkenden Gnade zu denken, ſo kann es ſcheinen, als wäre ihnen der Widerſtreit zwiſchen dieſen Be-

griffen und dem Princip der göttlichen Liebe erspart worden. Wir brauchen nicht zu untersuchen, ob es sich wirklich so verhält, ob da wirkliche Liebe ist, wo Naturnothwendigkeit herrscht und unwiderstehliches Wirken, mag es seine nöthigende Gewalt immerhin verhüllen und den Wesen, die es determinirt, die Form der Spontaneität, den Traum einer gewissen Selbstbestimmung lassen. Diese Auskunft wurde jenen Kirchenlehrern jedenfalls verschlossen durch Schrift und Erfahrung, durch das Entwickelungsgesetz des Bösen und die Doppelwirkung des Evangeliums, wie sie in beiden sich bezeugen. Und so ergibt sich ihnen, indem sie die göttliche Absicht nach der Beschränktheit des Erfolges der göttlichen Heilsanstalten innerhalb der Geschichte messen, die Nothwendigkeit, der Verneinung einer göttlichen Absicht, die über den wirklichen Erfolg dieser Heilsanstalten hinausgeht, die Wahrheit der göttlichen Liebe zum Opfer zu bringen. Die göttliche Menschenliebe ist es, aus der die Anordnung der Erlösung für das in Sünde und Verdammniß versunkene Geschlecht entspringt; und doch soll ein Theil dieses Geschlechtes von der Erlösung ausgeschlossen, verworfen seyn, nicht um einer neuen Verschuldung willen, sondern von vorn herein. Vielen unter diesen Verworfenen wird das Evangelium von der Gnade Gottes in Christo dargeboten, doch ohne den Willen Gottes, ihnen den Gnadenbeistand zu ertheilen, durch den allein sie im Stande sind das Evangelium anzunehmen.

Am härtesten wird dieser Anstoß bei den Lehrern unbedingter Vorherbestimmung, die man jetzt als die konsequentesten zu loben pflegt — und gewiß mit Recht, wenn man von dem metaphysischen Princip des Alles absolut bestimmenden göttlichen Willens, der abstrakten, die Selbstständigkeit aller andern Ursachen verschlingenden Allwirksamkeit Gottes ausgeht. Das sind die, welche auch den Sündenfall, durch den überhaupt erst das Bedürfniß der

Gnade und Erlöſung in der Menſchheit entſteht, zunächſt natürlich von dem ſich verkehrenden Willen des Menſchen, aber in letzter Beziehung von dem verhängenden Willen Gottes herleiten. Cadit homo, ſagt Calvin, providentia Dei sic ordinante, sed suo vitio cadit a). Oder wie Luther denſelben Gedanken in der Schrift de servo arbitrio näher beſtimmt: Etsi primus homo non erat impotens assistente gratia, tamen in hoc praecepto (Gen. 2, 17.) satis ostendit ei Deus, quam esset impotens absente gratia. Quodsi is homo, cum adesset Spiritus, nova voluntate non potuit velle bonum de novo propositum, id est, obedientiam, quia Spiritus illam non addebat, quid nos sine Spiritu possemus in bono amisso? Ostensum est ergo in isto homine terribili exemplo pro nostra superbia conterenda, quid possit liberum arbitrium nostrum sibi relictum ac non continuo magis magisque actum et auctum Spiritu Dei b). Es läßt ſich verſtehen, wie eine tiefe Frömmigkeit den ſchneidenden Widerſpruch dieſer Vorſtellungsweiſe mit der göttlichen Gerechtigkeit, Heiligkeit, Liebe ſubjektiv zu bewältigen vermochte. Luther und Calvin ſagen es uns vielfach, ſo Luther in der angeführten Schrift: Aeternam suam clementiam et misericordiam abscondit sub aeterna ira, iustitiam sub iniquitate. Hic est fidei summus gradus, credere illum esse clementem, qui tam paucos salvat, tam multos damnat, credere iustum, qui sua voluntate nos necessario damnabiles facit, ut videatur, referente Erasmo, delectari cruciatibus miserorum et odio potius quam amore dignus. Si igitur possem ulla ratione comprehendere, quomodo is Deus sit misericors et iustus, qui tantam iram et iniquitatem ostendit, non esset

a) Instit. christ. rel. l. III, c. 23, §. 8.
b) S. 79. 80. Ausgabe von Seb. Schmid.

opus fide. Nunc cum id comprehendi non potest, fit locus exercendae fidei a). Aber aussprechen muß man es offen der unverletzlichen Majestät der Wahrheit zu Ehren, daß dieß eine schwere Verirrung der Reformatoren war, und daß die protestantische Theologie in einer Zeit, wo sie sich wieder besinnt auf ihre wahren und unvergänglichen Ursprünge, es dringend bedarf, scharfe und feste Grenzen zu ziehen gegen die prädestinatianischen Ausweichungen, von denen jene stärker bedroht wird, als diejenigen meinen, die das papierne Fundament unbestimmter, den innern Widerspruch nur versteckender Formeln für einen Felsen von Granit halten.

Diesen Schutz vermag ich nur darin zu finden, daß die Theologie unter Weisung der heil. Schrift das Wesen der Liebe und Gnade, von deren lebendigem Bewußtseyn ja auch jene absolutistischen Prädestinationsbegriffe ausgehen, tiefer erforsche. Diese göttliche Liebe hat uns den größten Begriff von ihrem Wesen und Vermögen gegeben durch die Menschwerdung des Eingebornen, durch die Tiefe und den Ernst der Selbstentäußerung, wodurch der, welcher Gott ist von Ewigkeit, sich in die Schranken der menschlichen Natur und ihrer irdischen Entwickelung begiebt und gehorsam wird bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuz. Nach diesem Maßstabe sollen wir ermessen, weß wir uns sonst zu Gott zu versehen haben. Wer dieser Erkenntniß nachgeht, dem tritt der Gedanke unendlich fern, daß Gott seine Größe darin suchen sollte, die nach seinem Bilde geschaffenen Wesen unbedingt zu determiniren. Solche Sätze, durch die Augustinus Gott zu verherrlichen meint: Deus semper ita suadet, ut persuadeat; Dei voluntas voluntate hominis impediri non potest, haben ihre Wahrheit, insofern

a) A. a. O. S. 37. Vgl. S. 223: Si talis esset eius iustitia, quae humano captu posset iudicari esse iusta, plane non esset divina et nihilo differret ab humana iustitia.

ſie ausdrücken, was Gott könne nach dem abſtrakt gedachten Willen ſeiner Macht, nämlich alle Perſönlichkeit außer ihm vernichten, ihr Wollen und Selbſtbeſtimmen zu einem bloßen ſubjektiven Schein herabſetzen, ja auch dieſen ſubjektiven Schein ihr nehmen und ſie behandeln, als wäre ſie ein willenloſes Ding, Stock und Stein. Aber wir wiſſen, daß Gott Liebe iſt, und weil er das iſt, hat ſeine Liebe ſeine Allmacht ganz in ihrer Gewalt. Es hat keinen Sinn, daß die Liebe ſich der Macht unterwirft; aber es hat den höchſten Sinn, daß die Macht in allen ihren Bethätigungen der Liebe dient.

Und eben dieſe tiefſte Beſtimmung des göttlichen Weſens verleugnen jene und alle ähnlichen Sätze, inſofern ſie ſich als Ausdruck für das wirkliche Verhalten Gottes gegen den Menſchen geltend machen. Wenn es der Liebe Gottes gefallen dem Menſchen einen Strahl der göttlichen Selbſtſtändigkeit mitzutheilen, daß nun in das Gebiet ſeines geiſtigen Seins ſchlechterdings nichts eintreten, Inhalt deſſelben werden kann, was nicht mit dieſer Selbſtſtändigkeit ſich irgendwie vermittelte, wer mag dem Schöpfer wehren, daß er ſein Bemühen um ſein eignes Geſchöpf, um es zu ſeiner Gemeinſchaft zurückzuführen, durch deſſen Willigkeit ihm zu folgen bedingt? Jede Selbſtbeſchränkung der Macht Gottes in ihrer Bethätigung iſt Gottes im höchſten Grade würdig, die aus Verhältniſſen entſpringt, welche die Liebe Gottes geſetzt hat. Wenn die Liebe, nicht bloß die empfangende, ſondern auch die mittheilende, weſentlich Demuth iſt, warum rechnen wir es zur Erhabenheit des Gottes, welcher Liebe iſt, daß es ihm unmöglich ſeyn ſoll ſich gegenüber der verſchloſſenen Selbſtheit ſeiner Kreatur aufs Bitten zu legen, anzuklopfen, ob ſie ihm die Thür aufthue, um zu ihr eingehen zu können? Warum meinen wir uns auf ſeine Ehre beſſer zu verſtehen als die heil. Schrift, wenn wir leugnen, daß ſein Wille ſelig zu machen von der Hartnäckigkeit des menſchlichen Willens verhindert

werden könne? Die rührenden Klagen Gottes im A. und N. T. über die Widerspenstigkeit und den Ungehorsam der Menschen, über welche Luther und Calvin so leicht hinwegkommen, indem sie dieselben auf einen offenbaren Willen, der dem verborgenen, wahren Willen Gottes widerstreitet, oder auf Anbequemung an menschliche Weise zu reden zurückführen, sie sind ein erschütterndes Zeugniß von der Tiefe der göttlichen Liebe und von der Tiefe der menschlichen Freiheit in ihrer Selbstverkehrung und lehren uns mehr von den Geheimnissen des wahren Verhältnisses Gottes zum Menschen als alle deterministischen Machtbegriffe. Nicht als sollte von den Gnadenwirkungen Gottes in der menschlichen Seele die göttliche Machtwirkung ausgeschlossen und damit geleugnet werden, daß jene auch eine Seite haben, wonach sie einer *physischen* Wirksamkeit analog sind. Müssen wir uns den abstrakten und unlebendigen Machtbegriffen, welche viel zu massive Handhaben sind für die Fassung dieser Probleme, entschieden widersetzen, so dürfen wir doch nicht Einseitigkeit mit Einseitigkeit, d. h. mit einem Rückzuge auf die eben so abstrakt gedachte Liebe bekämpfen. Nur das behaupten wir, daß die göttliche Macht der Liebe dient, und daß, weil hiernach das *Princip* dieser dynamischen, mit dem eignen Leben der Seele sich innerlich verschmelzenden Einwirkung Gottes *ethisch* ist, diese Einwirkung in letzter Beziehung auch von Seiten der Seele *ethisch bedingt* seyn muß.

Und eben dieses *ethische Interesse*, nicht das Interesse, den Werth und die Unentbehrlichkeit der *Gnadenmittel* in Geltung zu erhalten, sondern das Streben, das Bewußtseyn der Heiligkeit und Liebe Gottes gegen Beeinträchtigung zu wahren, ist es, wovon auf der lutherischen Seite der Reformation der Gegensatz gegen den Absolutismus der Prädestinationsbegriffe seinen Ausgang nimmt. Bei *Melanchthon*, der bekanntlich zuerst unter den Reformatoren vor den Konsequenzen dieser Lehrweise erschrickt

und eine andere Bahn zu brechen ſucht, liegen dieſe Motive, namentlich das erſte, ſo klar vor, daß ich darüber kein Wort zu verlieren brauche. Die Angriffe des Heßhus auf die Lehre von der unbedingten Prädeſtination (1560) kann ich nur nach Beza's abstersio calumniarum, quibus aspersa est ecclesia genevensis a Tilemanno Hesshusio a) beurtheilen. Aus deſſen Darſtellung aber läßt ſich als treibendes Princip dieſer Angriffe das Intereſſe an den Gnadenmitteln auf keine Weiſe erkennen; erſt an achter und neunter Stelle erwähnt er die Fragen der Sakramente, aber nicht einmal im Zuſammenhange mit der Prädeſtination. Statt deſſen hat Heßhus nach Beza's Bericht das oben erwähnte Intereſſe der Heiligkeit Gottes an die Spitze geſtellt. Arguit nos Hesshusius triplicis impietatis in primo errore, quem nobis tribuit. Dicit enim nos impie docere de fato. Deinde Deum a nobis constitui peccati causam. Tertio clamitat nos reddere incertam Dei voluntatem b) (cum docemus, erläutert Beza ſpäter S. 323, eum, quae foris verbo suo prohibeat, occulto tamen decreto ordinare ut fiant). Schweizer in ſeinen proteſtantiſchen Centraldogmen S. 417 glaubt zwar auch hier zu ſehen, daß der Lutheraner die kirchlichen Gnadenmittel weit unabhängiger wirkſam denke als der Reformirte, und ich leugne natürlich nicht, daß hier in der That ein Unterſchied iſt zwiſchen Heßhus und Beza. Aber davon, daß dieſer Gedanke das treibende Princip des Widerſpruchs geweſen ſey, läßt auch ſeine eigne Darſtellung der Streitpunkte nach Beza's Gegenſchrift nicht das Geringſte erken-

a) Tractationes theol. Genf 1582, S. 312 f. — Die Erwähnung jenes theologiſchen Klopffechters in dieſer Reihe bedarf faſt einer Entſchuldigung; denn ein Jahr ſpäter ſehen wir ihn im ſynergiſtiſchen Streit wieder für unbedingte Prädeſtinationsbegriffe das Schwert ziehen.

b) A. a. O. S. 313.

nen. — Eben so wenig ist dieses Motiv in dem Streit zu finden, den bald nachher (1561) Marbach und andere straßburger Prediger gegen die Prädestinationslehre ihres Kollegen Zanchius erhoben. Schweizer [a]) behauptet es darum, weil in diesem Streit die Frage um die Unverlierbarkeit des Gnadenstandes besonders hervorgehoben sey; „wer sich wesentlich mit den Gnadenmitteln begnüge (? hatte denn etwa Marbach die Begriffe: Erwählung, Vorherbestimmung, aus seiner Lehre verbannt ?), könne nicht leicht die Unverlierbarkeit des Gnadenstandes lehren; wer in jeder wahren Bekehrung die Kraft der göttlichen Erwählung selbst sich vollziehen sehe, werde nicht leicht annehmen, daß dieses Gotteswerk wieder untergehen könne." Aber er geht dabei von der im wahren Zusammenhange der unbedingten Prädestinationslehre durchaus nicht begründeten Voraussetzung aus, als könne die göttliche Erwählung ihre allbestimmende Kraft nicht sehr wohl auch dadurch bethätigen, daß sie den Erwählten die Gnadenmittel unfehlbar zuführt und aneignet. — Dagegen macht die von den Schiedsrichtern entworfene Vergleichsformel [b]) gleich zu Anfang in einem gewissen Gegensatz gegen Zanchius den von Melanchthon aufgestellten und auf der lutherischen Seite unzähligemal (auch von der Konkordienformel, in deren elftem Artikel sich überhaupt die Gedanken der straßburger Vergleichsformel wiederfinden) wiederholten Kanon geltend, die Lehre müsse so vorgetragen werden, daß sie den Gemüthern nicht Trost und Hoffnung raube, und im Zusammenhange damit die Allgemeinheit der göttlichen Verheißungen, die Betheurungen Gottes, daß er den Tod des Sünders nicht wolle. Aehnliches wird zum Schlusse noch einmal eingeschärft. Ich bin so wenig wie Schweizer der Meinung, daß diese Formel, an deren Abfassung Jac. Andreä Theil genommen,

a) A. a. O. S. 441.
b) Bei Löscher, hist. motuum II, S. 229 f.

die Schranken der unbedingten Prädestinationslehre wirklich durchbreche; aber das tiefe religiöse Interesse, welches derselben in der lutherischen Theologie entgegenzuwirken beginnt, ist in ihr deutlich zu erkennen.

Noch klarer legt sich der wahre Sachverhalt dar im elften Artikel der Konkordienformel. Bis zum siebenundzwanzigsten Paragraphen entwickelt sie eine Reihe Sätze, die, abgesehen von dem etwas anders gestalteten Begriff des göttlichen Vorherwissens, mit der wirklichen, nicht durch Konsequenzmachereien entstellten Lehre Calvins sämmtlich in Einklang stehen. Dann aber, §. 28. ff., tritt der Gegensatz gegen Calvin hervor mit dem Gedanken der Allgemeinheit der evangelischen Verheißung und des Ernstes dieses göttlichen Gnadenwillens, woran dann weiterhin, §. 37. 38., die Verweisung auf die Sakramente und die absolutio privata als die kräftigste Aneignung dieser evangelischen Verheißung, übrigens ohne daß eine polemische Beziehung sichtbar würde, sich anknüpft. Auf diese Allgemeinheit und Zuverlässigkeit der göttlichen Gnadenverheißung kehrt die Konkordienformel auch im Folgenden mehrfach zurück, besonders am Schlusse §. 89—93., und läßt uns darin das eigentliche Motiv ihres beabsichtigten Gegensatzes gegen Calvins Prädestinationslehre erkennen.

Der Verfasser nun findet das, was ich in meiner Schrift über die evangelische Union rücksichtlich des Verhältnisses zwischen der obersten Ursache und den Mittelursachen in der Prädestinationsfrage bemerkt habe (S. 269 f.), sehr unerheblich, weil es sich ja von selbst verstehen soll, daß man beides zusammenfassen müsse. Und doch sehe ich eben in diesem Punkte gelehrte und scharfsinnige Männer, Gegner und Vertheidiger der calvinischen Prädestinationslehre, in der Auffassung derselben oder des Gegensatzes zwischen ihr und der lutherischen Dogmatik fehlgehen. So Martensen, besonders in seiner Schrift über die christliche Taufe und die baptistische Frage, so Schweizer. Und der Verfasser

selbst behauptet ja S. 63, daß „Calvin in ausschließend gegensätzlicher Weise die Bedeutung bestimme, die den Mittelursachen zuzuschreiben seyn soll, indem er dieselben von dem den Glauben hervorbringenden Wirken Gottes gänzlich ausschließe", wovon übrigens Calvin, wie ich oben gezeigt habe, weit entfernt ist, sondern er hat eben „beides zusammengefaßt". Ich kann es darum nicht für so überflüssig halten auf die wahre Fassung jenes Verhältnisses in der Lehre von der unbedingten Prädestination aufmerksam zu machen. Denn Schade ist es doch um die verlorene Mühe in Bestreitung oder Vertheidigung eines Punktes, an dem der Fehler jener Lehre oder ihr eigenthümlicher Gegensatz gegen die lutherische Dogmatik gar nicht liegt, und dessen Hervorstellung nur dazu dienen kann die Auffassung beider Systeme zu verschieben.

Es ist durchaus nicht einzusehen, warum der höchste, unbedingt bestimmende Wille nicht in vollem Ernste Reihen von Vermittelungen sollte setzen können, um die von ihm erwählten Wesen durch sie hindurch zu ihrem ewigen Ziele zu führen. Es ist eben so wenig einzusehen, was ihn hindern sollte alle diese Vermittelungen vollkommen zu beherrschen und mit seiner allgegenwärtig begleitenden Kraft in ihren Erfolgen zu bestimmen, so daß sie schlechterdings ausrichten müssen, wozu sie von ihm gesetzt sind, und nichts weiter. Sollte Calvin es wirklich für das Höhere gehalten haben, wenn der göttliche Wille, um einen beschlossenen Erfolg zu verwirklichen, in abstrakter Unmittelbarkeit wirken muß, als wenn er durch Reihen von Vermittelungen mit seiner allumfassenden und alldurchdringenden Kausalität hindurchgreift? Oder wäre er etwa nach dem sonstigen Zusammenhange seines Systems zu der Annahme genöthigt gewesen, daß diese Vermittelungen, hier also besonders die eigentlichen Gnadenmittel, einmal von Gott gesetzt, nun nach ihrer eignen Natur autonomisch fortwirken, ohne daß Gottes Wille weiter Gewalt über sie hat? Mußte er etwa zugeben,

daß nun die Gnadenmittel auch über den Kreis der Erwählten hinaus noch Viele zum ewigen Heil führen könnten, oder wohl gar, daß ſie in ihrer Wirkſamkeit zurückbleiben könnten hinter den ewigen Feſtſtellungen des göttlichen Rathſchluſſes, daß es Gott nicht möglich ſey überallhin die Gnadenmittel zu bringen, wo er Erwählte hat — ſo daß dieſe bedenklichen Folgen ihn hätten abhalten müſſen ſolchen Vermittelungen eine reale Bedeutung zuzuerkennen? Und wenn Luther öfters die Gewißheit ausſpricht, daß, wo nur die Predigt des Evangeliums gehet, Seelen geſammelt werden zur wahren Kirche Chriſti, hat etwa Calvin den innern Zuſammenhang ſeines eignen Syſtems nicht verſtanden, daß er ganz daſſelbe ſagt, z. B.: Ubicunque Dei verbum sincere praedicari et audiri, ubi sacramenta ex Christi instituto administrari videmus, illic aliquam esse Dei ecclesiam nullo modo ambigendum est, quando eius promissio, Matth. 18, 20, fallere non potest a)? — Schweizer hat kürzlich auf lehrreiche Weiſe das Andenken an die Anſichten des reformirten Theologen Claude Pajon über Geiſt und Wort und an die Stellung, welche die orthodoxen Theologen der reformirten und der lutheriſchen Kirche zu ihnen nahmen, erneuert b). Pajon geht in ſeiner Theorie des Verhältniſſes zwiſchen Geiſt und Wort über die wahre Meinung der lutheriſchen Theologie ſeiner Zeit noch bedeutend hinaus, indem er die Kraft, mit der das Wort auf die Seele wirkt zu ihrer Bekehrung, lediglich daraus herleitet, daß der heil. Geiſt der Urheber des Worts iſt durch die Inſpiration c). Und doch kommt ihm nicht in Sinn ſich um dieſer Theorie willen von der unbedingten Prädeſtinationslehre und von der Annahme einer unwiderſtehlich wirkenden Gnade losſagen zu wollen.

---

a) Instit. l. IV, c. 1, §. 8.
b) Baur und Zeller, theologiſche Jahrbücher 1853, S. 1—54. 163—191.
c) A. a. O. S. 16. 17.

Eine Indifferenzirung der Mittelursachen von den Grundbegriffen der calvinischen Prädestinationslehre aus läßt sich eigentlich nur dann denken, wenn Calvin gelehrt hätte, daß die Erwählten die Gewißheit ihrer Erwählung durch unmittelbare Erforschung des verborgnen göttlichen Rathschlusses als der höchsten Ursache erlangten. Hätten sie solche Gewißheit auf diesem Wege einmal gewonnen, so ließe es sich wenigstens von der psychologischen Seite her erklären, wie sie dahin kommen könnten Wort und Sacrament, ja die erlösenden Thatsachen und ihre Aneignung in Buße, Glauben, Heiligung, zuletzt Christum selbst als überflüssig für sie selbst gering zu achten. Natürlich ist auch diese Ansicht über den Weg zur Gewißheit von der eignen Erwählung Calvin mit großer Zuversicht zugeschrieben worden. Dem Verfasser aber ist gewiß nicht unbekannt, wie Calvin in Wahrheit darüber urtheilt. In der Instit. lib. III, c. 24, §. 4. z. B. sagt er: Quemadmodum in exitialem abyssum se ingurgitant qui, ut de sua electione fiant certiores, aeternum Dei consilium sine verbo percontantur: ita qui recte atque ordine ipsum investigant, qualiter in verbo continetur, eximium inde referunt consolationis fructum.

Gegen den Pighius spricht sich Calvin über das Verhältniß des göttlichen Willens zu den Mittelursachen in der Prädestinationsfrage so aus: Quaerit Pighius, quorsum noster in scribendo et concionando labor, si homo ante fidem satanae vinculis captivus tenetur, ut sanam doctrinam recipere atque amplecti per se nequeat, ubi autem Dei spiritu illuminatur, efficaciter et necessario eam recipit? Respondeat hic Paulus: quia evangelium Deus in hunc finem destinavit, ut per ipsum spiritus sui virtutem exsereret. Quid amplius vis? Solus est Deus qui agit; sed quia spiritus sui virtutem quodammodo in evangelio inclusam esse voluit, non vana neque inutilis est nostra opera, quae eius

providentiae servit a). Vermöge deſſelben Zuſammenhanges können natürlich auch die ſubjektiven Momente der Heilsordnung durch den unbedingten Prädeſtinationsbegriff nicht indifferenzirt werden, und Sätze wie dieſe: wer nur bußfertig Chriſtum ſucht, ſoll nicht zweifeln an ſeiner Gnade; du brauchſt nur das Wort von ſeiner Gnade im Glauben anzunehmen, ſo haſt du Vergebung der Sünden und ewiges Leben, laſſen ſich mithin dem calviniſchen Dogma nicht entgegenſtellen zur Abwehr deſſelben; denn auch Calvin lehrt dieß, indem er die Entſtehung der Bußfertigkeit und des Glaubens von der Wirkſamkeit der göttlichen Gnade, mithin von der ewigen Erwählung herleitet. Eben darum verrückt es auch gänzlich den Streitpunkt, wenn etwas ſpäter lutheriſche Dogmatiker, wie Quenſtedt, Hollaz, um den Gegenſatz gegen das calviniſche decretum absolutum — einen von Calvin übrigens gar nicht gebrauchten Ausdruck — zu bezeichnen, das göttliche Dekret ordinatum nennen. Dieß ſoll und kann nur beſagen, daß Gott die Menſchen nach einer beſtimmten Ordnung, durch beſtimmte Mittel ſelig macht und alſo diejenigen, die zum ewigen Leben auserwählt ſind, in dieſe beſtimmte Gnadenordnung führt. Damit aber iſt nichts geſagt, was nicht auch Calvin lehrte. —

Wer dieſe Faſſung des obigen Verhältniſſes in dem ganzen Umfange ihrer Bedeutung genauer erwägt, der wird ohne Zweifel erkennen, daß die richtig verſtandene calviniſche Prädeſtinationslehre ein Princip eigenthümlicher Kirchenbildung überhaupt nicht ſeyn kann. Allerdings iſt in Calvins theologiſchem Syſtem der ewige allbeſtimmende Wille und Rathſchluß Gottes, ſeine Gerechtigkeit und ſeine Barmherzigkeit an der Welt zu bethätigen, der höchſte Gedanke, d. h. der, welcher logiſch betrachtet die oberſte Stelle hat und kein Princip mehr über ſich, aus dem er abgeleitet wäre. Aber indem

a) Opp. Calvini (Genevae 1617), t. VII, p. 143.

dieß Princip aus der verschlossenen Ewigkeit in die Wirklichkeit des religiösen Lebens heraustritt, bestimmt es sich durchgängig durch den zweiten Gedanken, daß derselbe ewige Wille seine eigne Ausführung an eine bestimmte Entwickelungsordnung geknüpft hat: das Erlösungswerk des Gottmenschen, verkündigt und dargeboten im Wort, die Aneignung desselben in Buße und Glauben, gewirkt vom heil. Geist, versiegelt durch die Sakramente. Das Princip behält dabei für die Gestaltung des theologischen Systems seine durchgreifende Bedeutung; eben so giebt es dem innern religiösen Leben des Einzelnen eine eigenthümliche Färbung. Aber in der Behandlung des kirchlichen Lebens, in der Gestaltung seiner Lehrübung, seines Kultus, seiner Disciplin und Verfassung, muß die Lehre von der unbedingten Prädestination nach allen wesentlichen Bestimmungen ganz eben so verfahren wie die Lehre von der durch irgend etwas im menschlichen Verhalten, durch den Glauben oder schließlich durch den willigen Gebrauch der Gnadenmittel bedingten Vorherbestimmung. Dort und hier dieselbe Reihe von Thatsachen des innern Lebens, an dieselben Vermittelungen geknüpft; nur die Erklärung ist eine verschiedene. —

Calvin ist oft genug, neuestens z. B. von Heppe [a]), so aufgefaßt worden, als sey sein Absehen dahin gegangen eine „Kirche der Prädestinirten" zu stiften. Aber Calvin lehrt mit großem Nachdruck und im ausdrücklichen Gegensatz gegen die Vorstellung von einem semen electionis ab ipsa nativitate electorum cordibus insitum, daß die Prädestinirten vor ihrer Berufung und Erleuchtung Kinder des Zorns sind [b]). Sind sie das, so sind sie auch

a) Geschichte des deutschen Protestantismus I, S. 25, vergl. S. 20.

b) Instit. christ. rel. lib. III, c. 24, §. 10. 11. Es ist also auch

noch nicht wahrhaft Glieder der Kirche, sondern als solche kommen sie für die Kirche und ihr Handeln jedenfalls erst in Betracht, wenn sie nun in Folge der göttlichen Gnadenwahl zum wahrhaftigen Glauben gelangen und durch denselben der Rechtfertigung und Wiedergeburt theilhaftig werden. Also für jede mögliche Frage der Kirchenbildung und Kirchenleitung, gesetzt auch sie würde von Calvin nach den überspanntesten donatistischen Ansichten gelöst, treten jedenfalls an die Stelle der Prädestinirten die Gerechtfertigten, wahrhaft Gläubigen. Daraus quellen Anschauungen, welche Calvin von dem römisch-katholischen Kirchenbegriff allerdings durchaus scheiden; aber es sind Anschauungen, die er mit der lutherischen Lehre theilt, die eben dem Protestantismus überhaupt wesentlich sind a).

Indessen ließe sich doch noch ein eigenthümlicher Einfluß der absoluten Prädestinationsbegriffe auf solche Fragen denken, vermittelt nämlich durch die vollkommene Gewißheit von seiner eignen Erwählung, also von der Unverlierbarkeit des Gnadenstandes, die nach Calvin der Gerechtfertigte in jedem Moment, wo sein Glaube lebendig ist, besitzt. — Diese Gewißheit nun geht nach Calvin mit

---

ganz unrichtig, was Martensen, die christliche Taufe und die baptistische Frage S. 37, als eine bekannte Sache darstellt, daß nach Calvin die Menschen „von Natur" entweder Kinder des Lichts oder der Finsterniß seyen.

a) Anders Thiersch, Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismus S. 46 f. (erste Ausg.), eben auch von der gangbaren Vorstellung aus, daß das Princip der absoluten Prädestination alle historischen Vermittelungen zur Gleichgültigkeit herabsetze. Dann wäre freilich die Konsequenz unvermeidlich, „das Wesen der Kirche so rein in die Sphäre der Innerlichkeit zu versetzen, daß die empirische Erscheinung und Verwirklichung ihrer Idee völlig dahingestellt bleibt". Aber eben der klare Augenschein, wie schlechterdings fremd dieß Calvin ist, hätte Thiersch mahnen sollen, daß seine Auffassung jenes Princips nicht die richtige seyn kann.

ihrem Einfluß zurück auf das eigne Innere des Gerechtfertigten und giebt demselben da, wo ächt calvinische Prädestinationsbegriffe wahrhaft in die Ueberzeugung eingedrungen sind, unstreitig ein eigenthümliches Gepräge. Aber ist denn Calvin jemals in den Sinn gekommen zu behaupten, daß der wahrhaft Gläubige eine solche Gewißheit auch habe über das Gerechtfertigt-, also Erwähltseyn des Andern? Vielmehr verneint er das ausdrücklich und vielfach, z. B. Instit. lib. IV, c. 1, §. 3: Hic non iubemur reprobos ab electis discernere, quod est solius Dei, non nostrum. Und doch müßte er dieß behauptet haben, wenn der Gedanke der Unverlierbarkeit des wahrhaft erlangten Gnadenstandes bestimmendes Princip werden sollte für die Bildung und Erhaltung der religiösen Gemeinschaft.

Wie also Calvin durch seine Prädestinationsbegriffe auf keine Weise gehindert wird in Fragen der Kirchenbildung Hand in Hand zu gehen mit denen, welche die Grundsätze der Rechtfertigung durch den Glauben und der Wirksamkeit der Gnadenmittel nicht auf den Grundsatz einer unbedingten Gnadenwahl zurückführen, so beweist auch seine vortreffliche Entwickelung der Lehre von der Kirche im vierten Buch der Instit. chr. rel. und nicht minder die praktische Gestaltung des genfer Kirchenwesens thatsächlich, wie fern er von jenen donatistischen Gedanken war, wie wenig er darauf ausging eine Gemeinde von vollkommen Heiligen oder auch nur von eitel Wiedergebornen herzustellen. Es ist eine wohlerwogene Unterscheidung Calvins, daß man in dieser Frage die Stellung der einzelnen Menschen und der Gemeinwesen (ecclesiae) sondern müsse. Aber auch in der ersten Beziehung will er als Glieder der Kirche anerkannt wissen, qui et fidei confessione et vitae exemplo et sacramentorum participatione eundem nobiscum Deum ac Christum profitentur a). Von einer

a) A. a. O. c. 1, §. 8. 9.

Gesammtheit aber urtheilt er im folgenden Paragraphen, daß, wenn sie das Amt des Wortes und die Verwaltung der Sakramente hat und ehrt, sie unzweifelhaft als Kirche betrachtet werden soll, quia sine fructu illa non esse certum est. Sein Streben eine evangelische Kirchenzucht herzustellen hat doch wahrlich allgemeingültigere Grundlagen im Christenthum als seinen besonderen Prädestinationsbegriff. Auch was die Mission betrifft, so zeugt es nicht eben von tiefem Eindringen in das Innere dieses Begriffs und wird überdieß durch die Erfahrung schlagend widerlegt, wenn öfters geurtheilt wird, er müsse jene Thätigkeit stillstellen oder doch lähmen und beschränken. — —

Aber wie verhält es sich in Beziehung auf die Prädestinationsfrage denn eigentlich mit dem lutherischen Lehrbegriff? Der Verfasser behandelt es in seiner Beurtheilung meiner Schrift als etwas, was sich ganz von selbst verstehe, daß derselbe dieser Lehre von der unbedingten Vorherbestimmung fremd und entgegengesetzt sey. Er hat Recht, wenn er dabei an die lutherische Theologie des siebzehnten Jahrhunderts denkt. Aber sollte er es im Ernst für glaublich halten, das Resultat der jetzt lebhaft auf diesen Punkt gerichteten Forschung werde die allgemeine Ueberzeugung von der Uebereinstimmung dieser Theologie und ihrer Prädestinationslehre mit der Lehre Luthers und der ältern lutherischen Bekenntnißschriften seyn? Nach den eignen Aeußerungen des Verfassers darf ich ja doch nicht zweifeln, daß ihm das Gebiet der historischen Wahrheit heiliges Land ist und alle Zurechtmacherei historischer Thatsachen auch den edelsten Interessen und würdigsten Zwecken zu Liebe Sünde und Frevel. Mir nun ist es von derselben Gesinnung aus längst gewisseste Ueberzeugung geworden, daß eine richtige Einsicht in den Entwickelungsgang der reformatorischen Lehre sich nimmer gewinnen läßt, wenn man nicht den umfassenden und tiefgreifenden Einfluß im Auge behält, den der Begriff der unbedingten Prädestination

und der unbedingt wirkenden Gnade in den ersten beiden Jahrzehnten der reformatorischen Bewegung überall und auch nach Melanchthons Abwendung noch langehin auf die lutherische Theologie übt. Schweizer, der in seinen Centraldogmen des Protestantismus diesen Einfluß auf dem Grunde tüchtiger geschichtlicher Forschung an's Licht stellt, macht wiederholt darauf aufmerksam, daß Calvin in seiner Behandlung der Prädestinationslehre vielfach das Bewußtseyn ausspricht, nichts weniger als eine besondere Ansicht, vielmehr nur die gemeinsame Lehre der ganzen Reformation zu vertreten. Die synergistischen Milderungen der Lehre erklärt er sich aus Melanchthons Schwäche, aus übertriebener Nachgiebigkeit gegen die Bedürfnisse der rohen Menge und „bleibt überzeugt, daß dieser, in der Sache mit ihm übereinstimmend, nur in der Form von ihm abweiche". Daß man die universitas promissionum festhalten müsse — ita loquuntur, sagt er in unverkennbarer Beziehung auf Melanchthon, moderati quidam homines, non tam opprimendae veritatis causa, quam ut spinosas quaestiones arceant ac frenent multorum curiositatem. Laudabilis voluntas, sed consilium minime probandum, quia nunquam excusabilis est tergiversatio a). Auf Luthers Lehre von Vorherbestimmung, Gnade, unfreiem Willen beruft sich Calvin häufig; es treten einigemal auch Abweichungen hervor, aber meines Wissens nur solche, in denen er sich bewogen findet gewisse hyperbolische Ausdrucksweisen Luthers zu mäßigen — nihil interest, sagt er hierüber gegen den Pighius b), nisi quod forma loquendi sic fuit mitigata, ne quid offensionis haberet.

Was nun Luther selbst und sein wichtiges Buch de servo arbitrio betrifft, so will ich nicht wiederholen, was ich in meiner Schrift über die Union und eingehender

a) Instit. christ. rel. lib. III, c. 22, §. 10.
b) Opera t. VII, p. 142.

an einem andern Orte a) über seinen eigenthümlichen Inhalt gesagt habe. Den Bemühungen späterer lutherischer Theologen, denen es ein unerträglicher Gedanke war, daß Luther über die Prädestination wesentlich wie Calvin gelehrt haben sollte, ihn durch „bequeme Auslegungen" mit ihrer Lehrart von Prädestination, Präscienz, Freiheit, Gnade in den schönsten Einklang zu bringen, vermag ich einmal keinen höheren Werth zuzuschreiben als etwa den Bemühungen der römisch-katholischen Theologie, sich die Lehre des Augustinus nach ihrem Bedarf zurechtzulegen. Entschuldigen läßt sich diese Art Auslegung nur dadurch, daß, wie auch heutige Erfahrung vielfach lehrt, die Versuchung sehr groß ist in einer bestimmten Bahn der Entwickelung das Spätere unbewußt in das Frühere hineinzudeuten. — In diesem Lehrpunkte stehen die beiden großen Kirchenlehrer einander so nahe, als es nur überhaupt denkbar ist zwischen zwei Männern von so verschiedener Geisteseigenthümlichkeit. Diese Verschiedenheit zeigt sich uns in der systematischen, alle Begriffe besonnen auf einander berechnenden Darlegung der Lehre bei Calvin, in ihrer sorglosen Entwickelung aus unmittelbaren Anschauungen des Gemüthes heraus bei Luther. Luther hebt die Unfreiheit des Willens mitten im zeitlich geschichtlichen Leben des Menschen besonders hervor, wie sie ihm denn als Thema des Streites durch die Diatribe des Erasmus gegeben war, während bei Calvin der Gedanke des ewigen göttlichen Rathschlusses stärker hervortritt, wie er in unbewegter Ruhe und Abgeschlossenheit und doch allbestimmend über den Bewegungen des endlichen Daseyns steht. Aber so wenig bei Luther wie bei Calvin liegt zum Grunde eine deterministische Abneigung gegen den Freiheitsbegriff, sondern bei Beiden das Bestreben dem Willen Gottes und seiner unüberwindlichen Gnadenwirk-

a) Lutheri de praedestinatione et libero arbitrio doctrina. Göttingen 1832.

samkeit allein die Ehre zu geben. Und jenes Ableiten der Nothwendigkeit alles Geschehens aus dem Abgrunde der göttlichen Ewigkeit heraus hat ja auch Luther in seiner Schrift gegen Erasmus, nur daß er es unter den Gesichtspunkt der göttlichen praescientia stellt. Man kann in diesem Ausgang von den Tiefen des Gemüths und bestimmter in gewissen christologischen Gedanken Luthers eine verborgene Gegenwirkung gegen die schroffe Einseitigkeit der unbedingten Gnaden- und Prädestinationslehre entdecken, die bei Calvin in geringerem Maße vorhanden ist; doch ist es nach Luthers eignen spätern Erklärungen unmöglich zu leugnen, daß sie ihn niemals zum Bruch mit dieser Lehre geführt hat. Melanchthons Modifikation derselben vom Jahre 1532 an mochte er sich ähnlich wie Calvin zurechtlegen, und es läßt sich nach den von Schweizer a. a. O. S. 384 387 mitgetheilten Aeußerungen gegen Calvin vermuthen, daß Melanchthon selbst diesen praktischen Gesichtspunkt auch gegen Luther geltend gemacht haben wird. Luther duldete diese Lehrform als eine Anbequemung an die Stufe des christlichen Volkes, welches wegen der Gefahr frechen oder ängstlichen Mißbrauchs von der Beschäftigung mit den Begriffen der unbedingten Vorherbestimmung abzulenken er später selbst für heilsam hielt. Und diese Duldung hatte bei Luther eine bestimmte Grundlage in seiner Fassung der Lehre selbst, darin, daß grade bei ihm früher und später die Entgegensetzung zwischen dem verborgenen und dem offenbaren Willen Gottes so schroff hervortritt. Den verborgenen Willen, welcher unbedingt bestimmend ist, hat Gott für sich behalten; der offenbare Wille, nach welchem Gott bedingt und beschränkt erscheint nach Menschenweise, ist der den Menschen gegebene. Aber eben diese Entgegensetzung mußte ihrer innern Natur nach zur Folge haben, daß auch in seinem Vortrage der Lehre für die Gelehrten die Beziehung auf die Dekrete der unbedingten Prädestination und die neceſſitirende Wirkung der göttlichen Präscienz

immermehr in den Hintergrund trat. An den offenbaren Willen Gottes, wie er verkündigt und dargeboten werde in der Kirche durch Predigt, Absolution, Sakrament, solle man sich halten. Dabei war ihm, schon nach seiner immer festgehaltenen Lehre von der Unfreiheit des menschlichen Willens und von der reinen Passivität des Menschen in der Bekehrung, gewiß niemals zweifelhaft, worauf es in letzter Beziehung beruhe, daß Einige sich an diesen offenbaren Gnadenwillen in Christo halten, Andere nicht, eben auf dem verborgenen Willen und Rathschluß Gottes — nach der Schrift de servo arbitrio: occulta illa et metuenda voluntas Dei ordinantis suo consilio, quos et quales praedicatae et oblatae misericordiae capaces et participes esse velit[a]). Wo er es (das Wort Gottes) nicht predigen lässet, sagt Luther im großen Katechismus zum dritten Artikel des Symbolums, und im Herzen erweckt, daß man's faßt, da ist's verloren. Neun Jahre später schreibt er den Schweizern in Sachen der wittenberger Konkordie: Der heil. Geist muß wirken inwendig und das äußerliche Wort allein nichts ausrichtet. Sonst, wo es das äußerliche Wort allein sollte thun, würden alle gläubig, die es hören, welches doch nicht geschieht, wie die Erfahrung überzeuget. — Als durch welches (durch das Wort) Gott ruft, und zeucht, welche er will, durch seinen heil. Geist (bei De Wette V, S. 85).

Die Stellung der augsburgischen Konfession besonders in ihrem fünften und neunzehnten Artikel sowie der Konkordienformel Art. 11. und 2. zum Begriffe unbedingter Vorherbestimmung habe ich schon in meiner Schrift über die evangelische Union[b]) kurz bezeichnet, und was seitdem darüber bemerkt worden ist, kann mich nicht

a) A. a. O. S. 90.
b) S. 209 ff.

bewegen von dem dort Geſagten etwas zurückzunehmen. So mächtig beherrſchen die Gedanken unbedingter Prädeſtination die reformatoriſche Entwickelung in den erſten Jahrzehnten und ſo innig haben ſie ſich mit dem religiöſen Grundintereſſe der Reformation verwebt, daß die Reaktion dagegen ſich nur zögernd und ſchwankend erhebt, oft unklar über ihre principiellen Ausgangspunkte, öfter noch über die Grenzen, bis zu denen ſie vorzuſchreiten hat. Es iſt von folgenreicher Bedeutung, daß die Konkordienformel die Allgemeinheit der göttlichen Gnadenverheißung als unumſtößlichen Grundſatz feſtſtellt und die Unterſcheidung zwiſchen verborgenem und offenbarem Willen Gottes, ſoweit ſie den Glauben an den Ernſt der göttlichen Verheißung und Gnadendarbietung untergräbt, abwehrt; hätte ſie nur nie vergeſſen, daß ſie dieſe Schranke gegen die unbedingten Prädeſtinationsbegriffe entſchieden Melanchthons Dienſte am göttlichen Wort verdankte. Aber wieviel fehlt noch dazu, daß ſie ſich die Bedeutung dieſer Schranke zu klarem Bewußtſeyn gebracht und Alles ausgeſchieden hätte, was mit ihr unverträglich iſt! Es wäre ſehr verkehrt darin einen Vorwurf gegen die Verfaſſer der Konkordienformel zu erblicken; wir bezeichnen nur den objektiv vorliegenden Entwickelungsgang der Sache. Unter den gegebenen Bedingungen konnte er kaum ein anderer ſeyn, als daß die Lehre ſelbſt dem unmittelbaren Einfluß der unbedingten Prädeſtinationsbegriffe ſich nur ſehr allmählich entzog, daß ſie, von dieſem Streben getrieben, doch noch lange einzelne Vorſtellungen, die dieſem Syſtem angehören, mit ſich führte. Ich habe in meiner Schrift über die Union auf die der unbedingten Prädeſtination entgegengeſetzten Beſtimmungen aufmerkſam gemacht, welche die lutheriſche Theologie des ſiebzehnten Jahrhunderts hat, während ſie der Konkordienformel noch fehlen, eben ſo auf einige Sätze (auch über die Frage von der Verlierbarkeit der Gnade), welche noch eine poſitive Hinneigung zu dem

unbedingten Prädestinationsbegriff in sich schließen. In dieser Beziehung ist auch das Verhältniß beachtenswerth, in welchem die Konkordienformel zu ihrer Vorarbeit, dem torgischen Buche, steht. Die Konkordienformel gründet gegen den Schluß des elften Artikels das Urtheil, daß die Ursache unserer Erwählung zum ewigen Leben lediglich in Gottes Barmherzigkeit und dem Verdienst Jesu Christi, auf keine Weise in uns liege, darauf, daß wir erwählt seyen, ehe wir geboren worden, ja ehe der Welt Grund gelegt worden. Wird nun dieß so begründet, so wird damit offenbar nicht bloß alle Ursache, sondern auch alle Bedingung der Erwählung und mithin der Bekehrung im menschlichen Verhalten, wie sie von der lutherischen Theologie des siebzehnten Jahrhunderts mit der von ihr angenommenen Ewigkeit der göttlichen Erwählung einfach durch den Begriff der göttlichen Präscienz vermittelt wurde, ausgeschlossen, zunächst also der Satz: intuitus fidei ingreditur in decretum electionis; denn diesem Glauben oder jeder andern denkbaren Bedingung im menschlichen Verhalten geht die göttliche Erwählung eben so gut auf ewige Weise voran, wie jeder gedachten Ursache oder jedem Verdienst im menschlichen Verhalten. In dem torgischen Buche nun, welches bekanntlich noch eine mildere Stellung zum melanchthonschen Lehrtropus hat als die bergische Formel, fehlt hier der obige Satz von der Ursache der Erwählung a). Man sieht, er ist durch das Bestreben hineingekommen, den Lehrtropus im Gegensatz gegen alles Synergistische zu schärfen, und dieß Bestreben hat damals noch die starke Annäherung an unbedingte Prädestinationsbegriffe übersehen lassen.

Was vollends Neuere als Eigenthümlichkeiten des lutherischen Lehrbegriffes aufgestellt haben, z. B. daß alle Menschen zur ewigen Seligkeit prädestinirt seyen (Samuel Hubers

a) S. Abdruck des torgischen Buches, herausgegeben von Semler, S. 312.

Satz), oder gar, daß es nach ihm keine ewige Erwählung und Vorherbestimmung gebe, sondern nur eine zeitliche, aus dem lebendigen Ineinanderwirken von göttlicher Gnade und menschlichem Willen resultirende, das wird der, der von den symbolischen Büchern, von Hunnius, Hutter, Gerhard, Calov, Quenstedt zur Beurtheilung dieser Frage kommt, fast für einen Scherz zu halten geneigt seyn. Ist es Ernst, so ist dieß eben ein warnendes Beispiel, wie leicht es uns begegnen kann die allermodernsten Vorstellungen, die sich in der lutherisch genannten Theologie entwickeln, ohne Weiteres dem lutherischen Lehrbegriff aufzubürden.

Nehmen wir also die Sache einfach, wie sie liegt, so ist offenbar, daß man dem Lehrbegriff der lutherischen Kirche, d. h. dem Lehrbegriff, der sich aus den Bekenntnißschriften derselben ableiten läßt, zwar nach seiner spätesten Urkunde eine antiprädestinatianische Tendenz, aber unmöglich einen durchgeführten und mit sich selbst in Einklang gebrachten Gegensatz gegen die calvinische Prädestinationslehre zuschreiben kann. Wenn es dennoch häufig geschieht, so beruht dieß — ich muß es hier wiederholen, weil eben an diesem Punkte historisches Wissen und Urtheil sich auf verderbliche Weise zu verwirren droht — großentheils darauf, daß man den wahren Zusammenhang der calvinischen Prädestinationslehre nicht kennt und darum dieselbe durch Bestimmungen ausgeschlossen findet, die mit ihr vollkommen vereinbar sind. Diejenige Auffassung dieser Lehre, welche vor 30—40 Jahren Bretschneider vertrat, ist auch heute unter uns noch sehr ausgebreitet a); die gründliche Lektion,

a) So steht in einer eben erschienenen Schrift: Feuerlein, die Sittenlehre des Christenthums in ihren geschichtlichen Hauptformen, S. 129, zu lesen: „Der electus mag in die plumpsten Sünden verfallen; er hat doch die Gabe der Perseveranz, er kann von Gottes Seite aus nie totaliter und finaliter aus der Gnade fallen" u. s. f. Ueber den electus nun lehrt nicht bloß die Konkordienformel, sondern auch die lutherische Theologie des siebzehnten Jahrhunderts

welche dieſer Theolog von Schleiermacher in deſſen berühmter Abhandlung über die Lehre von der Erwählung erhielt, hat nicht die Frucht getragen, welche von ihr rückſichtlich der hiſtoriſchen Auffaſſung zu wünſchen und zu hoffen war. —

Nach der andern Seite liegt vor Augen, daß diejenige Beſtimmung der calviniſchen Prädeſtinationslehre, um die es ſich hier handelt, die Behauptung eines verborgenen göttlichen Willens, durch welchen einem Theil der durch das Wort Berufenen der zur Annahme des Rufes nöthige Beiſtand der Gnade unbedingt verſagt ſey, in den reformirten Bekenntnißſchriften, welche in der preußiſchen und überhaupt deutſchen Unionsfrage in Betracht kommen, gar nicht enthalten iſt. Man hat geſagt, daß, wenn erſt die reformirte Eigenthümlichkeit im kirchlichen Leben ſich wieder lebendig entwickelte, bald auch die ſcharfen Prädeſtinationsbegriffe Calvins wieder hervortreten würden; und ich darf, ſo ſcheint es, dem um ſo weniger widerſprechen, da ich von dem Reiz und der Macht, die dieſe Lehre über das religiöſe Gemüth übt, günſtiger denke, als es die herrſchende Anſicht jetzt zu thun ſcheint. Aber dieſe Macht empfängt ſie doch eben ganz von dem Wahrheitsmoment, das ſie enthält, von dem Bewußtſeyn, daß kein Menſch ſich ſelbſt von Sünde und Schuld zu befreien oder aus ſich ſelbſt ein neues Leben anzufangen vermag, daß unſer Heil ganz in dem Willen und Wirken der göttlichen Gnade ruht. Wir ſetzen natürlich voraus, daß dieſes Moment von der Union in ihrer Lehrordnung gewahrt wird; geſchieht es, ſo liegt grade in

ganz eben ſo, daß er auch aus den ſchwerſten Verſündigungen unfehlbar wieder zurückgeführt werde zur Gnade und nie finaliter aus ihr fallen könne. Die Abweichung letzterer von Calvin betrifft nur den renatus, iustificatus als ſolchen. Und hier können wir uns gewiß Alle an dem heiligen Ernſt ſpiegeln, mit welchem Calvin in der Institutio ſolche Fälle wie die des David und Petrus behandelt.

der Union eine mächtige thatsächliche Gegenwirkung gegen die Ausweichungen in einseitige und unwahre Bestimmungen, in welche Calvins Lehrbegriff sich verstrickt hat. — Es ist dieß einer der zahlreichen Punkte, die uns daran mahnen, wie sehr die scharfe Spannung des konfessionellen Unterschiedes innerhalb des Protestantismus geeignet ist auf beiden Seiten grade das Fehlerhafte in seiner Entwickelung zu fördern und zu stärken, wie dagegen die Vereinigung auf dem Grunde der gemeinsamen evangelischen Lehre die Kraft hat Abirrungen zu verhüten oder wieder zurechtzubringen. —

Aber auch was Calvin selbst betrifft, so macht der Verfasser sich eine seltsam unbegründete Vorstellung über den eigentlichen Kernpunkt des Gegensatzes zwischen dessen Prädestinationslehre und dem lutherischen Lehrbegriff in Beziehung auf das Verhältniß zwischen Prädestination und Wirksamkeit des Wortes. Als eigenthümlich calvinische Ansicht wird es S. 60. dargestellt, daß die göttliche Heilsverheißungen erst dann in Kraft träten, wenn man sie im Glauben aufnehme: „ubi contra, sage Calvin, exinanita est fides, simul abolita est promissio". Um den Widerspruch gegen die lutherische Lehre hier klar vor Augen zu haben, dürfe man sich nur erinnern, welche Bedeutung in dieser dem an den Einzelnen sich wendenden, ihm, dem Einzelnen besonders, die Sündenvergebung in göttlich gewisser Weise zusprechenden Worte zukomme. Zu dem göttlich gewissen: Dir sind deine Sünden vergeben, könne es nach Calvin nicht kommen. Nach seiner Lehre bleibe die Bezeugung des göttlichen Gnadenwillens stets eine äußerlich objektive an alle Menschen, unter der Bedingung des Glaubens, ohne jede gewisse Applikation an den Einzelnen selbst, so daß der Einzelne auch niemals in dem äußerlichen Zeugniß von Gottes Gnadenwillen, welches immer nur ein Zeugniß von dem göttlichen Gnadenwillen der Erlösung überhaupt bleibe, den gewissen Grund seiner Sünden-

vergebung sehen könne. Die Gewißheit, daß ihm die Verheißung gehöre, habe er in dem durch Gottes unmittelbare Erleuchtung in ihm gewirkten Glauben.

Diesen Sätzen liegt ein wahrer Gedanke zum Grunde, dieser, daß heilsbedürftige, bußfertige Menschen, wenn sie mit dem Zweifel kämpfen, ob sie die Vergebung der Sünden haben oder sich aneignen dürfen, niemals an Untersuchung und Abwägung ihrer subjektiven Zustände gewiesen werden sollen, sondern immer und immer wieder nur an das Objektive, an das Wort der Verheißung. Denn diese subjektiven Zustände, Empfindungen, Erfahrungen sind, für sich genommen, eben so wenig ein fester Grund unsrer Zuversicht in Gottes Gnade zu stehen als die eignen sittlichen Leistungen und guten Werke; dem angefochtenen Gewissen ist nimmer anders zur göttlichen Gewißheit und zum Frieden zu helfen, als daß man es lehrt von sich wegsehen und allein auf Gottes Gnade in seinem Wort schauen. Und im Geiste des lutherischen Lehrbegriffes ist es begründet diese göttliche Ordnung besonders zu betonen im Gegensatz gegen die in einseitige Subjektivität abirrende Praxis des Pietismus — aber nicht, wie der Verfasser meint, im Gegensatz gegen Calvin. Denn dieser löst, wie ich zur Genüge nachgewiesen zu haben glaube, jene Aufgabe nicht wesentlich anders als der lutherische Lehrbegriff. Den Satz, an dem der Verfasser Anstoß nimmt: ubi exinanita est etc., kann er in verschiedenen Formen des Ausdrucks zwanzigmal in den symbolischen Büchern der lutherischen Kirche, mag Luther oder Melanchthon oder Andreä, Chemnitz, Chyträus u. s. w. ihr Koncipient seyn, finden; denn es ist ein Grundgedanke, der durch den ganzen lutherischen Lehrgriff durchgreift. Fast ganz mit denselben Worten steht er z. B. zu lesen in der Apologie Art. 7, §. 20. bei Hase: Promissio est inutilis, nisi fide accipiatur. Der Glaube ist eben nichts Anderes als die einfache Ergreifung, Aneignung der im Wort uns dargebotenen Gnadenverheißung,

und ohne dieſe Aneignung kann das verheißene Gut auch in Sakrament und Abſolution nimmer das unſre werden. Zu einem Andern kann ein lutheriſcher Diener des Wortes mit göttlicher Gewißheit ſagen: Dir ſind deine Sünden vergeben, inſofern jener nur dieſe einfache Bedingung erfüllt die dargebotene Gnade im Glauben zu ergreifen; ob er ſie wirklich erfüllt, darüber kann er nur eine menſchliche Gewißheit haben, nimmer eine göttliche, welche ihm nur durch Inſpiration werden könnte. Ergreift dieſer Andre die dargebotene Gnade, ſo hat er die Gewißheit der empfangenen Sündenvergebung auf Grund des göttlichen Wortes, das ihm der Diener deſſelben verkündigt, nimmer aber auf Grund der Gewißheit, die dieſer etwa von der ihm wirklich zu Theil gewordenen Sündenvergebung hat, vielmehr ganz unabhängig davon, ob dieſer eine ſolche Gewißheit hat oder nicht. Selbſt eſſen muß er, um ſatt zu werden; das kann kein Andrer für ihn thun. Wenn es alſo, da dieſes Selbſteſſen eine innere That iſt, zu einem unbedingt gewiſſen: dir ſind deine Sünden vergeben, auf's ſtrengſte genommen, nicht kommen kann, ſo doch zu einem unbedingt gewiſſen: mir ſind meine Sünden vergeben, und das iſt unendlich wichtiger, ja das Alleinwichtige — es wäre denn, daß der Verfaſſer wirklich den Satz vertheidigen wollte, die Gewißheit des Empfangenden Sündenvergebung zu haben hange von jener Gewißheit des Mittheilenden, nämlich des menſchlichen Organs, ab. Dieſe Beſtimmungen ſind dem lutheriſchen und calviniſchen Lehrbegriff durchaus gemeinſam. Denn nach Calvin iſt der Glaube, der das Wort von der Gnade in Chriſto zuverſichtlich ergreift, Frucht und Zeugniß der Erwählung, alſo ein niemals irre gehender. Daß aber Calvin die Erwählung ſich nicht durch eine „unmittelbare", d. h. eine ohne Vermittelung des Wortes gewirkte Erleuchtung vollziehen läßt, iſt oben gezeigt.

Es iſt unſchwer zu erkennen, was den Verfaſſer dieſen

einfachen Sachverhalt verkennen und auf so höchst bedenkliche Vorstellungen gerathen läßt. Mit andern Theologen, die jetzt zwischen lutherischem und reformirtem Lehrbegriff eine Kluft zu befestigen streben, „daß, die da wollten von hinnen hinabfahren zu euch, können nicht, und auch nicht von dannen zu uns herüberfahren", müht er sich auch hier auf der lutherischen Seite einen principiellen Dissensus zu ermitteln, einen Punkt ausfindig zu machen, an welchem das objektive Heilsgut ohne eine aneignende Thätigkeit des Subjektes dem Subjekt doch wirklich zu eigen wird. Der Träger des Amtes soll die Absolution nicht bloß kategorisch aussprechen, sondern er soll auch wissen mit göttlicher Gewißheit, daß sie diesen bestimmten Personen, die sie vernehmen, wirklich zu Theil wird. Das ist ein Stein des Sisyphus, mit dem sich die Theologie nothwendig vergeblich abmartert —, von dem aber der lutherische Lehrbegriff eben so wenig etwas weiß als das göttliche Wort a). — So darf man den kranken Subjektivismus, der aus Theologie und Leben des vergangenen Zeitalters noch mächtig herüberwirkt in die Gegenwart, nicht heilen wollen, daß man durch das Streben das subjektive Moment zur völligen Bedeutungslosigkeit herabzusetzen die entgegengesetzte Krankheit des ex opere operato hervorruft, noch weniger so, daß man dieß Moment von dem Empfänger der Gnadenverheißung in den darreichenden Amtsträger verlegt, sondern nur so, daß die menschliche Subjektivität in die Schranken gewiesen wird, welche ihr die Begriffe der Schöpfung und der Sünde und der durch göttliche Veranstaltung gesetzten und durch

a) Daß Luther die Objektivität der Absolution in einem Sinne faßt, der die einfache Bedingung des aneignenden Glaubens nicht ausschließt, sondern einschließt, ist gründlich gezeigt von J. Köstlin, Luthers Lehre von der Kirche S. 35 ff., und Steitz, die Privatbeichte und Privatabsolution der lutherischen Kirche S. 32—45.

ein ſtetiges göttliches Wirken ſich im innern Leben realiſirenden Erlöſung ziehen. —

Es giebt eine wiſſenſchaftliche Impotenz, der es einmal verſagt iſt einen großartigen ſyſtematiſchen Zuſammenhang zu faſſen. Indem ſie die Beſtimmungen iſolirt und die auf der Oberfläche liegenden Unterſchiede verſchiedener theologiſcher Syſteme in dieſer Vereinzelung gegen einander treibt als unverſöhnliche Gegenſätze, indem ſie ferner die göttliche Wahrheit nur in einer beſtimmten Darſtellungs- und Bezeichnungsweiſe und in keiner andern wiederzuerkennen weiß, vermag ſie die wahren Einheitspunkte und eben darum auch Quell und Maß der Differenzen niemals zu finden. Dieſe Auffaſſung der verſchiedenen kirchlichen Lehrbegriffe führt in einer gewiſſen Schicht unſrer Litteratur nothwendig das große Wort, und man muß es ihr hier laſſen, weil ſich in der That nur von geduldigem Studium und einem dadurch gebildeten geſchichtlichen Sinn Beſſeres fordern läßt, und muß nur froh ſeyn, wenn ſie ſich von groben Fälſchungen leidlich frei hält. Deſto ſtrenger hat die ernſte wiſſenſchaftliche Forſchung über ſich zu wachen, daß es ihr nicht unverſehens begegne an ſolche Auffaſſungen irgendwie anzuſtreifen. Die evangeliſche Union aber darf es ſich nicht zumuthen laſſen ein ſolches Rechnen mit großentheils fingirten Größen als Grundlage der Entſcheidung über ihre innere Berechtigung anzuerkennen. — —

So wenig ich hiernach dem Verfaſſer rückſichtlich der Stellung, die er der Prädeſtinationsfrage zwiſchen den beiden kirchlichen Lehrbegriffen des Proteſtantismus giebt, beipflichten kann, ſo muß ich ihm doch Dank wiſſen, daß er mich in meiner eignen dogmatiſchen Ueberzeugung nicht auch, wie Andre gethan haben, für neutral zwiſchen Calvin und der lutheriſchen Theologie oder ſchließlich gar für einen Anhänger der calviniſchen Lehre anſieht. Denn ſehr ungeſchickt muß ich mich doch ausgedrückt haben, wenn

es ſo einem ſcharfſinnigen Gelehrten wie D. Baur hat begegnen können ſo etwas herauszuleſen aus meiner Darſtellung des Konſenſus in dieſem Lehrpunkte. Allerdings meinte ich es auf's deutlichſte geſagt zu haben, daß und warum meine Aufgabe bei Entwerfung dieſes Konſenſus eine ſtreng hiſtoriſche ſey, daß und warum ich mich ferner lediglich an die Bekenntnißſchriften und zwar an einen beſtimmten Kreis derſelben zu halten hätte, ohne mich um die weitere Entwickelung bei den Dogmatikern unmittelbar zu kümmern, daß und warum ich endlich in jedem Artikel nur das Gemeinſame, Uebereinſtimmende darzuſtellen hätte, die Differenzen beſonderer Erörterung vorbehaltend. Dennoch iſt es mir damit ſo ſchlecht gerathen, daß ich mich in allen dieſen Punkten von D. Baur (in ſeiner Abhandlung: das Princip des Proteſtantismus und ſeine geſchichtliche Entwickelung [a])) völlig mißverſtanden ſehe. „Wie kann", fragt D. Baur S. 119, „in einer dogmatiſchen Formel von ſolcher Bedeutung, wie die dieſes Entwurfes ſeyn ſoll, eine ſo wichtige und in das Ganze ſo tief eingreifende Frage — die Frage der Prädeſtination iſt gemeint — ſo unbeſtimmt gelaſſen und ihre Entſcheidung umgangen werden?" Ihre Entſcheidung im Konſenſusentwurf? Das iſt ſeiner Aufgabe vollkommen fremd, ſondern er hat eben nur das Uebereinſtimmende darzulegen, was in dieſem Lehrpunkt die Bekenntnißſchriften beider Seiten darbieten, ſey es viel oder wenig, beſtimmt oder unbeſtimmt, habe es einen großen oder geringen dogmatiſchen Werth. „Die Berufung auf die Konkordienformel rechtfertigt dieß nicht; denn wenn auch die Formel ſo unbeſtimmt iſt, wie ſie zu ſeyn ſcheint, ſo hielten die Verfaſſer derſelben nichts abſichtlich zurück, ſondern ſie verſuchten eine Löſung, ſo weit ſie eine ſolche von dem Standpunkte ihres dogmatiſchen Bewußtſeyns geben konnten. Jetzt aber iſt der Stand der

a) Baurs und Zellers theolog. Jahrbücher, 1855, H. 1.

Sache ein ganz andrer. Nachdem die Prädestinationslehre zu einer so anerkannten und stehenden Unterscheidungslehre der beiden Konfessionen geworden ist" — nach meinen Begriffen von Konfession kann sie das schlechterdings nicht geworden seyn, wenn sie es in den beiderseitigen Bekenntnißschriften nicht schon war —, „kann Niemand, der sich nicht den Vorwurf nicht bloß einer oberflächlichen, sondern auch einer recht absichtlichen Vertuschung zuziehen will, sich zwischen die beiden Lehrbegriffe völlig neutral hineinstellen. Er muß sich entweder für oder gegen die Prädestinationslehre entscheiden." D. Baur meint die Lehre von der unbedingten Prädestination, und so bin ich vollkommen einverstanden, doch mit dem sich von selbst ergebenden Vorbehalt, daß die Entscheidung in den Konsensusentwurf nur insofern gehört, als die beiderseitigen Bekenntnißschriften in übereinstimmender Weise eine Entscheidung für oder gegen geben. Was aber D. Baur von absichtlicher Vertuschung, von neutraler Stellung zwischen den beiden Lehrbegriffen sagt, beruht auf der höchst sonderbaren Annahme, daß ich in dem Konsensusentwurf diejenige Behandlung dieses Lehrpunktes, die mich als dogmatischen Theologen am meisten befriedigt, hätte vortragen wollen. In der That hätte mich kaum ein anderes Mißverständniß mehr überraschen können als dieses, daß es bei mir auf eine Theologie abgesehen sey, welche Alles unbestimmt lasse, was in den Dissensus des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs falle, oder welche doch alle Sätze des Konsensus beider Lehrbegriffe zu ihrer festen, unbedingt gültigen Voraussetzung mache, mithin auf das selbstständige Schöpfen der Erkenntniß aus der Quelle der Offenbarung grundsätzlich verzichte. „Entscheidet er sich für sie (die Lehre von der unbedingten Prädestination), so stellt er sich eben damit auf die reformirte Seite; entscheidet er sich gegen sie, so kann er sich nur auf die Haltpunkte stützen, die schon die Konkordienformel darbietet." Keineswegs; denn im elften Artikel der

Konkordienformel, den zweiten hinzugenommen, fehlen eben noch die wichtigsten und nothwendigsten Verwahrungen gegen die Lehre von der unbedingten Prädestination, und zwar auch nach D. Baurs wiewohl von der meinigen abweichenden Ansicht. Im Folgenden wird ausgeführt, daß die der calvinischen Prädestinationslehre gegenüberstehende Theorie der nachsymbolischen lutherischen Dogmatik sich doch so sehr durch Bestimmungen der Formel selbst habe begründen können, daß sie mit Recht nur als die aus der Formel selbst gezogene Konsequenz angesehen werden könne. Gewiß, nur eben mit demselben Recht, mit welchem durch andre Bestimmungen der Formel der Begriff einer unbedingten Prädestination sich begründen kann, woraus denn eben erhellt, daß der Gegensatz gegen die calvinische Prädestinationslehre in der letzten lutherischen Bekenntnißschrift noch weit entfernt ist von dem immer noch sehr geringen Maß von Bestimmtheit und Haltbarkeit, welches er in der lutherischen Theologie des siebzehnten Jahrhunderts hat a). — Sehe man nun, meint D. Baur weiterhin, die von mir dem Artikel des Konsensus von der Erwählung gegebene Fassung näher an, so könne man sie nur calvinisch nehmen. „Sie umgeht die Frage, ob Gott alle Menschen selig machen wolle, sie sagt nur, die ewige Wahl und Vorherbestimmung umfasse nicht alle Menschen, sie bezieht sich nur auf die frommen und wohlgefälligen Kinder Gottes; wenn aber die Ursache ihrer Erwählung schlechterdings nicht in ihnen selbst, sondern einzig und allein in der göttlichen Barmherzigkeit liegt, so versteht sich von selbst, daß sie nicht aus Rücksicht auf ihre Frömmigkeit und Gottgefälligkeit erwählt sind, sondern ihre Frömmigkeit und Gottgefälligkeit hat selbst ihren Grund nur in ihrer Erwählung. Hiermit ist demnach die absolute Prädestinationslehre ausgesprochen."

a) Vergl. Schweizers Urtheil, die protestantischen Centraldogmen I, S. 484 ff.

Ich kann die letzte Folgerung, insofern es erlaubt ist an die Stelle der Frömmigkeit und Gottgefälligkeit die gläubige Annahme der Gnadenverheißung zu setzen, nicht als richtig anerkennen, weil ich den Unterschied, den hier schon die ältern lutherischen Theologen zwischen Ursache (Verdienst) und Bedingung machen, in dem wahren Verhältniß zwischen göttlicher Gnade und menschlichem Willen vollkommen begründet finde; wenn ein Bettler durch das Geschenk eines Königs zum reichen Manne wird, so wird kein Mensch sagen, sein Reichwerden habe zwei Ursachen, die Gnade und Wohlthat des Königs und die Annahme des Bettlers. Wäre aber jene Folgerung richtig, so träfe sie eben die Konkordienformel selbst, und das Verfahren meines Konsensusentwurfs wäre jedenfalls ganz in Ordnung. Falsum igitur est, sagt sie Art. 11, §. 88, et cum verbo Dei pugnat, cum docetur, quod non sola Dei misericordia et unicum sanctissimum Christi meritum, verum etiam aliquid in nobis causa sit electionis divinae, propter quod nos Deus ad vitam aeternam praedestinaverit. Wenn nun D. Baur fortfährt: „Wie reimt sich aber damit die weitere Bestimmung, daß die ganze Schuld und Ursache der Verstoßung und Verdammung der Ungläubigen in ihnen selbst liege — nicht darin, daß Gott ihnen seine Gnade schlechterdings nicht geben will?" so war, dieß zu untersuchen, eben wieder gar nicht Aufgabe des Konsensusentwurfs, sondern er hatte diesen Satz einfach aufzunehmen, weil er den beiderseitigen Bekenntnissen ohne Frage gemeinschaftlich ist und von ihnen als ein Hauptsatz betrachtet wird.

Doch genug hiervon; ich darf die Leser nicht ermüden durch die Nachweisung, wie diese unrichtige Auffassung des Konsensus wieder eine Quelle andrer Mißverständnisse wird. Herr D. Baur urtheilt sehr ungünstig über die „Unionstheologie"; indem er von der Voraussetzung aus-

geht, daß in den beiderseitigen Bekenntnissen geschichtlich abgeschlossene Systeme vorliegen, von denen jedes seine eigenthümliche Grundanschauung hat, erscheint ihm die Union als ein wunderlich zusammengezwungenes Wesen. Ich würde ihm Recht geben, wenn ich nur die Voraussetzung für gegründet halten, d. h. wenn ich meine bisherige Ueberzeugung von der principiellen Einheit der deutschen und schweizerischen Reformation als einen Wahn abthun und mich überreden könnte, daß ohne ein tiefes positives Band etwa nur die Negation gegen römischen Irrthum und Mißbrauch sie verbinde, wie ja in dieser Weise auch der Anabaptismus mit der Reformation verbunden war. D. Baur fragt: wer denn leugnen könne, daß die größten Geister, zu denen unstreitig doch Luther und Calvin gehörten, grade dieß vor Andern voraus hätten, daß in ihnen, so zu sagen, Alles aus Einem Gusse sey und somit auch in ihrem Denken und Produciren ein weit tieferer innerer Zusammenhang und eine durchgreifendere Einheit, als der äußerlichen Betrachtung nach zu seyn scheine? Aber er vergißt dabei gänzlich, daß in der Frage um das Recht kirchlicher Vereinigung es sich nicht darum handelt Luther und Calvin unter Einen Hut zu bringen, sondern um das objektive Verhältniß der in den Bekenntnißschriften sich darlegenden Lehre; diese aber auf der einen und andern Seite als reinen Ausdruck der Geisteseigenthümlichkeiten Luthers und Calvins zu betrachten ist doch geschichtlich gradezu unmöglich. Auch würde, wenn Eine christliche Partikularkirche nicht zwei große Geister in relativer Selbstständigkeit neben einander soll als ihre Gründer ehren können, sich nicht mehr begreifen lassen, wie doch die Einheit der lutherischen Kirche neben Luther Melanchthon zu ertragen vermochte, und wir müßten Flacius, Heßhus und andern Männern dieser Richtung Recht geben, wenn sie im Eifer für reines Lutherthum den Verfasser der augsburgischen Konfession und ihrer Apologie

durch Konfutationsbücher und dergl. aus der lutherischen Kirche hinauszudrängen suchten. Ueberhaupt wäre es für den Protestantismus höchst verhängnißvoll, wenn seine Kirchenbildung principiell auf die großen Persönlichkeiten, durch deren Dienst Gott ihm Bahn gemacht hat, gestellt würde; um Persönlichkeiten außer der Einen gottmenschlichen Persönlichkeit Jesu Christi, wie groß sie immer seyn mögen, können sich nur Sekten bilden.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Schreiben an Hrn. Prälat D. Ullmann,

den fuldaer Codex des neuen Testaments betreffend.

Von E. Ranke.

Gestatten Sie mir, hochwürdiger Herr Prälat, Ihnen für die Studien und Kritiken ergebenst eine kritische Mittheilung zu machen, von der ich hoffen darf, daß sie für Sie und die Leser Ihrer geachteten Zeitschrift nicht ohne Interesse seyn werde. Durch einen äußern Grund gehindert, meinen Nachforschungen über das Homiliar Karl's des Großen, an deren Beginn in Karlsruhe Sie vorm Jahr so freundlichen Antheil nahmen, für jetzt weiter obzuliegen, habe ich die laufenden Herbstferien großentheils an der fuldaer Bibliothek zugebracht, um mich nach einem langgehegten Wunsche mit dem da aufbewahrten, aus dem sechsten Jahrhundert stammenden, in neuerer Zeit durch Lachmann und Buttmann verglichenen Codex des neuen Testaments gründlicher, als es ein flüchtiger Aufenthalt erlaubt, zu beschäftigen. Dabei bin ich zu einigen Erkenntnissen gelangt, die es verdienen möchten, in weitern Kreisen bekannt zu werden. Ich wähle aber zu ihrer Darstellung diese briefliche Form, theils weil es mir ein Anliegen ist, sie Ihnen zuerst vorzulegen und Ihr Kennerwort darüber zu vernehmen, theils weil dabei Manches zu sagen ist, was sich besser in einem Briefe als in einer Abhandlung berichten läßt.

Unter den mancherlei Räthseln, welche dieser durch seine Schönheit und sein Alter gleich ausgezeichnete Codex dem Kritiker zu lösen gibt, fallen am meisten die Bemerkungen

ins Auge, mit welchen er durch die Hand des Bischofs Victor von Capua um die Mitte des sechsten Jahrhunderts ausgestattet worden ist.

Zwar einige dieser Bemerkungen haben wenig oder nichts Räthselhaftes an sich. So mehrere am Rande angebrachte Verbesserungen oder Erläuterungen des Textes; so ein „legi", welches unter den Schlußworten mehrerer neutestamentlicher Briefe erscheint; so ein „legi meum +", welches unter der Epistel Jacobi zu lesen ist. Es kann sich bei den letzteren Worten nur fragen, zu welchem Zweck wohl Victor sie in den Codex eingetragen habe. Auch die freilich für sich nicht verständlichen, neben den Eingangsworten der mit legi unterzeichneten Briefe vorkommenden Buchstaben X. F. bleiben dem Beobachter nicht lange unklar: aus zwei spätern Bemerkungen Victor's, deren eine unter der Apostelgeschichte, die andere unter der Offenbarung Johannis angebracht ist, erhellt, daß dadurch die Worte Christi famulus bedeutet werden, mit denen sich Victor selbst bezeichnet und in welchen wir denn das Subject zu jenem Verbum zu erkennen haben. Dieß hat auch der einzige Gelehrte, der sich mit diesen Bestandtheilen des Codex erfolgreich beschäftigt hat, der bekannte fuldaische Diplomatiker Schannat in seinen Vindemiae litterariae 1723 und seiner Dioecesis et hierarchia Fuldensis 1727 wohl erkannt. Dagegen ist ein anderer am Rand des Codex oft vorkommender, hier und da mit einem Abkürzungszeichen versehener Buchstabe, R, der doch gleichfalls von Bedeutung seyn muß, weder von ihm noch von irgend Jemand nach ihm erklärt, höchst wahrscheinlich gar nicht bemerkt worden. Vorzüglich aber sind es die besagten beiden Unterschriften Victor's, welche der kritischen Erläuterung bedürfen, und zwar weniger die erste, leicht zu lesende, als die letzte unter der Apokalypse befindliche, welche den eigentlichen Schlußstein des ganzen Codex bildet. Von dieser hat Schannat nur die zwei ersten, wohlerhaltenen Zeilen zusammenhängend, freilich die

zweite nicht ganz richtig, geleſen; von dem übrigen Beſtand derſelben, welcher etwas mehr als vier Zeilen einnimmt, hat er nur einige Bruchſtücke herausgebracht und es zu einer Erklärung daher nicht gebracht. In der That ſtellen ſich der Leſung und Deutung dieſer Unterſchrift, des Wichtigſten, was ſich von Victor's Hand im Codex befindet, die größten Schwierigkeiten entgegen. Wie ſich ſogleich zeigen wird, hat Victor ſelbſt in der zweiten Zeile eine Correctur angebracht. Ungewiß zu welcher Zeit ſind ferner ſämmtliche Zeilen mit Ausnahme der beiden erſten ausradirt worden, und zwar mit einem tief eingreifenden Meſſer, ſo daß manche Buchſtaben ganz verloren gegangen ſind. In dieſem Zuſtand hat Schannat die Unterſchrift vor ſich gehabt. Nach ihm aber, vielleicht erſt in dieſem Jahrhundert, hat ein Kritikaſter den glücklichen Einfall gehabt, um der etwa noch vorhandenen Pünctchen und Striche mit Sicherheit habhaft zu werden, ſämmtliche Zeilen mit — Galläpfeltinctur zu überſtreichen; und die Folge davon iſt geweſen, daß an der Stelle von etwas Geſchriebenem dem Beſchauer ein mächtiger brauner Fleck entgegentrat. Selbſt von dem, was Schannat noch geleſen, war dadurch Einiges höchſt unkenntlich, Anderes völlig unſichtbar geworden, und manchem Betrachter mag es wie mir in den Herbſtferien des vorigen Jahres, wo ich den Codex zuerſt ins Auge faßte, ergangen ſeyn, daß er ſich mit Leidweſen über den Verluſt von Worten, die jedenfalls uralt und möglicherweiſe von Wichtigkeit waren, von der muthwillig zu Grunde gerichteten Schrift abwandte.

In dieſem Herbſt längere Zeit mit dem Codex beſchäftigt, kam ich zu der Ueberzeugung, daß es zu einem völligen Verſtändniß ſeiner Entſtehung durchaus nöthig ſey, den Fleck zu entziffern und die übrigen victor'ſchen Bemerkungen mit dem daraus zu ziehenden Gewinn in Verbindung zu ſetzen. Der dunkle Fleck, erlauben Sie mir den Vergleich, erſchien mir wie eine Felſenhöhle, aus der die Stimme

eines dreizehnhundertjährigen Alten, der über sein Werk Rechenschaft ablegte, erst verständlich, dann immer leiser und leiser, in abgebrochenen Lauten hervorlallte: ihr zu lauschen, sie ganz zu verstehen, schien mir der eifrigsten Aufmerksamkeit und der geduldigsten Anstrengung werth. Ich durfte mich um so mehr der Hoffnung hingeben, daß, wenn es überhaupt noch möglich wäre, hier etwas Bestimmtes herauszuhören, ich ein glücklicher Hörer seyn würde, als sich ein junger Gelehrter, der für dergleichen Stimmen des Alterthums ein sehr scharfes und geübtes Ohr hat, Herr D. Karl Pertz aus Berlin, welcher sich gerade in Fulda aufhielt, um für die Monumenta die im dortigen Regierungsarchiv aufbewahrten Kaiserurkunden zu studiren, gern bereit erklärte, mit mir den Versuch zu wagen.

Freilich legten mir die politischen Verhältnisse jener Wochen, in denen die Westmächte ihre letzten und gewaltigsten Anstrengungen vorbereiteten, um das Haupt der stolzen Seefeste zu beugen, einen Vergleich ganz anderer Art noch näher. Zwar waren hier keine Erfolge zu erringen, welche im Reich der theologischen Wissenschaft alte Verträge zu Boden würfen und die Grundlagen für neue emporbrächten; aber ein Document, das, Allen sichtbar, sich doch Jahrhunderte lang dem Verständnisse Aller kühnlich entzogen, der allgemeinen Kunde wieder zu öffnen, erschien doch als eine Art von Eroberung; und wir waren keineswegs gesonnen, uns von den Mauern dieser Burg unverrichteter Sache zurückzuziehen.

An einem sonnigen Nachmittage, denn Nebel und Wolken sind für Kriegszüge dieser Art übel geeignet, machten wir uns, überdieß verbunden mit dem gefälligen Praktikanten an der Bibliothek zu Fulda, Herrn Keitz, ans Werk. Das Erste war, daß eine von D. Pertz bei unleserlichen Stellen der Kaiserurkunden mit Glück angewandte, für das Pergament völlig ungefährliche Tinctur, das sogen. Sulphureum, auf unsere Stelle gebracht wurde. Zwar that das

Sediment der Galläpfeltinctur Widerstand, indeß zeigte sich doch bald, daß eine schöne Anzahl gänzlich verblichener Züge und die Tintenreste an den radirten Stellen aus ihrem Dunkel hervortraten, und so der Combination ein weiter Spielraum gewonnen war. Theils mit bloßem Auge, theils unter Anwendung der Loupe erkannten wir nach und nach den größten Theil der Buchstaben der ersten ungelesenen Zeile und setzten uns so in Besitz ihres Inhalts. Da Sie selbst dergleichen Versuche gemacht haben, so wissen Sie aus Erfahrung, mit welchem Ergötzen, aber auch, mit welcher Anstrengung für Auge, Leib und Seele sie verbunden sind. Wir mußten es diesen Nachmittag mit der einen Zeile bewendet seyn lassen. Ein zweiter Nachmittag, an dem wir aufs Neue zum Anlauf schritten, hatte indeß nicht einmal den günstigen Erfolg des ersten. Wir suchten die Belagerung zwar nach allen Regeln kritischer Kriegskunst zu betreiben, und errangen allerdings einen Vortheil: D. Pertz, der schon um jene erste Zeile wesentliche Verdienste hatte, eroberte ein Wort der dritten, allein die zweite Zeile, soviel wir auch über ihre Charaktere Vermuthungen aufstellten, und mit ihr denn alles Uebrige, hielt sich gegen unsere Angriffe aufrecht, und ich gestehe, daß mir der Muth zu sinken begann. Indeß richtete eine mir im günstigen Augenblick, beim Studium über das Zeitalter Victor's, bekannt gewordene Urkunde, welche einiges der unserigen Aehnliches enthält, meine Hoffnung wieder auf. Ich wendete den folgenden Vormittag daran, von Neuem das Werk zu betreiben, und es gelang mir, namentlich unter näherer Vergleichung der in der ersten Unterschrift enthaltenen Angaben, mich in Besitz des Ganzen zu setzen. Um mich zu vergewissern, daß ich mich nicht täuschte, theilte ich D. Pertz meine Ansicht mit, und ich hatte die Freude, daß er sich damit vollkommen übereinstimmend erklärte.

Wollen Sie mir nun gütigst in die Einzelnheiten des Resultates folgen, so erlaube ich mir, Ihnen zunächst die

Unterschrift der Apostelgeschichte vorzulegen. Diese hat Schannat in den genannten Werken folgendermaßen abdrucken lassen:

VICTOR . FAMULUS . CHRISTI . ET . EIUS . GRATIA . EPISCOPUS . CAPUAE . LEGI . VI. NONAS . MAI . DIE . INDICTIONE . NONA . QUINQ . POST . CONSULATUM . BASILII . V. C.

Jedes Wort dieses Abdrucks entspricht allerdings einem Worte des Originals; auch ist ganz richtig, was Schannat bemerkt, daß das fünfte Jahr des Consuls Basilius das Jahr Christi 546 sey; dieß muß (vgl. Petavius, rationarium temporum, kölner Ausg. von 1720, III. p. 121.) als etwas Feststehendes betrachtet werden. Allein Schannat's Verfahren ist zunächst insofern in Anspruch zu nehmen, als zum Abdruck der Schrift Uncialen gewählt und die Worte durch Puncte auseinander gehalten sind. Victor's Bemerkungen sind im Gegentheil sämmtlich in Zügen geschrieben, die den Uebergang von der Uncialschrift zur Cursivschrift bezeichnen, und von den monumentalen Puncten zwischen den einzelnen Worten ist in ihnen keine Spur vorhanden. Gerade in Bezug hierauf sind sie für die Paläographie von Wichtigkeit: sie mögen zu den ältesten Beispielen von Cursivschrift gehören, die wir überhaupt besitzen. Zweitens läßt Schannat in Frage, wie das quinq. gelesen werden soll, ob quinque — in welchem Fall es an einem Substantivum fehlen würde, worauf sich dasselbe bezöge — oder anderswie. Und endlich hat er eine Abbreviatur am Ende des Ganzen, welche wie ein Cs mit daran gehängtem Schnörkel aussieht, zu entziffern ganz versäumt. Liegt, so muß man fragen, in dieser Abkürzung vielleicht das zu dem quinq. gehörige Hauptwort, etwa annos, verborgen? Aber freilich muß man von dieser Auffassung sogleich absehen, da man sich gestehen muß, daß ein Wort wie annos nimmermehr durch Cs abgekürzt werden kann.

Die Lösung dieser Fragen wird durch einige Inschriften vermittelt, die ich bei Petavius a. a. O. und Mommsen, inscriptiones regni Neapolitani Latinae abgedruckt finde. Um nämlich zu erweisen, daß die Zählung der Jahre nach der Aera Basiliana noch gegen Ende des sechsten Jahrhunderts stattgefunden habe, bringt Petavius eine bei St. Andreas in der Diöcese Avignon (vgl. Baronius, annal. ed. Venet. III. p. 575.) gefundene Steininschrift vom Jahr 587 bei, welche nach richtiger Lesung folgendermaßen lautet:

Obiit bonae memoriae Caesaria medium noctis die dominico inlucescente VI. idus decembris quatragies et sexies post consulatum Basilii iunioris V. C. C. anno duodecimo regni domini Cheldeberti, indictione quinta.

Noch bedeutender sind zwei Inschriften bei Mommsen. Die eine lautet:

HIC . REQVIESCIT . IN
PACE . FAMVLVS
DP . Δ . ID' . APRIL' . ITER'
P . C . BASILI . V . C . CNS.

Die andere: . . . . .
DECIES PS̄C BASILI
V̄C CONSL.

Alle drei liefern Erweise der eigenthümlichen Art, wie man im sechsten Jahrhundert in Italien und Frankreich das Datum zu schreiben pflegte. Es ergibt sich aus ihnen, daß das quinq. unserer Stelle nicht als Cardinalzahl, sondern als Adverbium numerale zu betrachten und also quinquies zu lesen ist. Ueberdieß lehren sie, daß jenes Cs nichts Anderes als consulis bedeutet, und geben einen schlagenden Beweis für das anderweitige Vorkommen des fast unglaublichen Pleonasmus: post consulatum Basilii V. C. consulis. Man sieht: es war den Schreibern dieser spätern Zeit, weil sie sich bewußt seyn mochten, daß die Bezeichnung V. C. (vir consularis) meist eine uneigentliche, zur bloßen

Titulatur herabgesunkene war, nicht genug, post consulatum hinzuschreiben; sie versäumten nicht, noch ein Wort hinzuzufügen, wodurch ausgedrückt werden sollte, daß der Bezeichnete in der That Consul gewesen sey. Brauchbare Bemerkungen zur weitern Begründung dieses Herabkommens der consularischen Würde gibt das Handbuch der römischen Alterthümer von Becker III, 238.

Mit dieser Kunde ausgerüstet, lassen Sie uns nun zu der letzten victor'schen Unterschrift, der unter der Apokalypse angebrachten, schreiten. Schannat hat von ihr folgende Worte gelesen und abdrucken lassen:

VICTOR . FAMULUS . CHRISTI . ET . EIUS . GRATIA.
EPISCOPUS . CAPUAE . LEGI . ET . APUD .
. . . . . .
. . . . . INDICTIONE . NONA.
. . . . . .
. . . . . LEGI . IND . X . DIE . PRID . IDUUM APRIL.

Abgesehen von dem gerügten Gebrauch des Uncialdrucks ist hierbei zuvörderst zu bemerken, daß vor dem Wort apud kein et zu lesen ist. Vielmehr ist deutlich: Victor hatte an dieser Stelle ein d geschrieben, sah sich aber, es wird sich sogleich zeigen wodurch, veranlaßt, diesen Buchstaben zu durchstreichen; diese Correctur hat denn Schannat fälschlich für ein et angesehen.

Die folgende Zeile, von welcher derselbe nichts gelesen, enthält unverkennbar die Worte: basilicam Consta . . . . ianam, von welchen das letztere, durch eine Lücke durchbrochene, offenbar nichts Anderes seyn kann als Constantinianam.

Von der nächstfolgenden Zeile sind für ein scharfes Auge die Worte erkennbar: d. XIII. Kal. Maias, woran sich die bereits von Schannat gelesenen ind. nona anschließen. Augenscheinlich ist es diese mit d. [die] beginnende Zeitangabe, was Victor gleich nach dem legi in der zweiten

Zeile niederschreiben wollte. Indem er aber damit den Anfang machte und das d hinschrieb, besann er sich, daß es zweckmäßiger sey, erst die Ortsangabe zu bewerkstelligen, und kam erst in der vierten Zeile auf die Angabe der Zeit zurück.

Der Inhalt der vorletzten Zeile, welcher wie der der dritten Schannat's Augen durchaus entging, ist aus folgenden, nicht ohne Schwierigkeit zu erkennenden Buchstaben und Buchstabentheilen zu erschließen:

q.. n. l p c basili u c cos. s l

Wären wir nur auf sie angewiesen, so würden sie schwer und nicht mit Sicherheit gedeutet werden können. Im Verhältniß aber zu den analogen Worten der ersten Unterschrift können sie nichts Anderes sagen wollen, als:

quinq. post consulat. basilii V. C. consulis,

und wir haben in ihnen somit eine Wiederholung der in jener gegebenen Jahreszahl und nebenbei eine neue Bestätigung des besprochenen Pleonasmus.

Was ist aber mit dem I am Ende der Zeile anzufangen?

Dieses wird sofort deutlich, sobald die Anfangssylben der letzten Zeile aufgefunden sind. Unverkennbar lauten diese:

terato,

woran sich dann die von Schannat gelesenen Worte legi ind. X. die prid. iduum April. anschließen.

Wir haben danach in unserer Stelle zwei Angaben, ein erstes legi mit der dazu gehörigen Orts- und Zeitangabe und ein zweites legi mit vorausgeschicktem iterato und hinzugefügtem Datum.

Hiernach stellt sich Zweck und Inhalt beider Unterschriften so heraus:

Während Victor einige Abschnitte des neuen Testaments nur mit dem Wort legi oder legi meum + unterschrieb, fügte er der Apostelgeschichte die längere Bemerkung bei, er habe die Durchlesung derselben VI. Non. Mai. des fünften Jahrs nach dem Consulat des Basilius, d. i. am 2. Mai 546,

vollzogen. Bei der Apokalypse aber bemerkte er noch ein Mehreres, erstens, daß er sie in den Räumen der basilica Constantiniana und zwar d. XIII. Kal. Mai. (am 19. April 546) gelesen, und zweitens, daß er die Lesung (wahrscheinlich nun die des ganzen Codex) indictione X. prid. Id. April. (am 12. April 547) wiederholt, oder, wenn man will, die Wiederholung an diesem Tage vollendet habe.

Schannat trifft gewiß im Ganzen das Rechte, wenn er sagt, Victor habe durch diese Bemerkungen seinen im Codex angebrachten Verbesserungen den Stempel der Zuverlässigkeit aufdrücken, er habe damit sagen wollen, nicht irgend ein unberufener Schreiber, sondern er selbst, der Bischof, habe die Correcturen gemacht. Indeß scheint mir damit nicht Alles ausgesprochen zu seyn, was Victor bei diesen Notizen im Sinne hatte. Die genaue Orts- und Zeitangabe, welche derselbe seinem legi hinzufügte, scheint mir einen Erweis zu enthalten, daß er auf seine Durchlesung oder Durchbesserung des Codex einen sehr großen Werth legte. Die Mühe — warum sollen wir nicht sagen, der kritischen Vergleichung? — erschien ihm als eine Arbeit, die es verdiente, das Datum ihrer Vollendung mit sich zu führen. Wenigstens stimmt mit dieser Auffassung eine Aeußerung Victor's, die er dem ersten Theil des Codex, der darin enthaltenen Evangelienharmonie, vorausgeschickt hat. In dem Prologe, mit welchem er diese einleitet, erzählt er, es sey ihm zufällig ein Band unter die Hände gekommen, worin die vier Evangelien zu Einem Ganzen verschmolzen seyen. Leider aber habe es darin an einer Angabe der Stellen gefehlt, aus welchen die einzelnen Abschnitte zusammengefügt worden. Er habe denn die Arbeit, das Fehlende hinzuzufügen, übernommen. Die Worte, mit denen er dieß mittheilt, beweisen, welche Mühe sie ihn gekostet. Studium laboris, sagt er, impendi, ut memoratos numeros per loca congrua diligenter adfigerem, und weiter: nos in eo

sumus labore versati, quo opera solet novella praesumi. Kam hierzu noch die Nothwendigkeit, den Codex Wort für Wort durchzugehen, falsch geschriebene Worte zu verbessern, Ausgelassenes einzuschalten, und was dergleichen mehr ist, so begreift man wohl, wie sehr sich Victor der Tage freute, an welchen er die Lesung einzelner Theile, am meisten aber desjenigen, an dem er die wiederholte Lesung des Ganzen zu Ende gebracht hatte.

Ist nun dieß der Inhalt der Unterschriften, so läßt sich, wenn ich nicht irre, auch jenes seltsame R, welches sowohl in den Briefen des neuen Testaments, als in der Evangelienharmonie öfters vorkommt, erklären. Es wird sich eben auf die zweite Lesung beziehen und etwa durch ein Wort wie Retractavi oder Relegi gedeutet werden müssen.

Hiernach bleibt nur noch Ein Gegenstand der Untersuchung bedürftig: die hier so unerwartet auftauchende basilica Constantiniana, in welcher Victor seine Arbeit vollführt hat. Läßt sie sich wohl anderweitig nachweisen? Wirklich ist dieß der Fall. Bei dem kundigen Ughello, dessen Italia sacra zu Rathe zu ziehen hier geboten war, finde ich in der Lebensbeschreibung des Bischofs Protus von Capua (314—337) den historisch begründeten Bericht, wahrscheinlich in dessen Zeiten falle der Bau einer durch Constantin zu Ehren der Apostel in Capua errichteten Basilica, welche von ihrem Gründer reich dotirt und nach seinem Namen Constantiniana benannt worden sey. Zugleich theilt er die Ansicht eines andern italienischen Archäologen, des Capuaners Camillo Pellegrini, mit, wonach diese Kirche keine andere ist, als die später unter dem Namen Divi Petri ad corpus bekannte. Hierin liegt eine theilweise Probe unseres kritischen Exempels, welche mir äußerst erwünscht gekommen ist, und mit der ich die Rechnung schließen darf.

Indem ich Ihnen vorstehende kleine Arbeit vorzulegen mir erlaube, bitte ich um gütige Aufnahme derselben und verharre verehrungsvoll,

Hochwürdiger Herr Prälat,

Ihr ergebener

E. Ranke.

Marburg, 26. October 1855.

Ein Wort der Erwiederung auf das Voranstehende.

Von D. C. Ullmann.

Sie haben mir allerdings, verehrter Herr und Freund, Ihre Mittheilung über den wichtigen fuldaer Codex des neuen Testaments dadurch noch näher ans Herz gelegt, daß Sie derselben die Form eines Sendschreibens an mich gegeben haben. Aber auch ohne diese persönliche Widmung würde der mit so viel Frische und Lebendigkeit abgefaßte kleine Aufsatz nicht verfehlt haben, meine herzliche Theilnahme in Anspruch zu nehmen, und Sie erlauben mir wohl, mich darüber etwas eingehender und zugleich in einer allgemeineren Beziehung auszusprechen.

Indem ich im Gedränge von Arbeiten ganz entgegengesetzter Art Ihre Erörterung las, ergriff mich auf der einen Seite ein gewisses Heimweh, doch auch wieder einmal, wenn gleich auf andern Gebieten, ähnliche Untersuchungen anstellen zu können; auf der andern Seite aber empfand ich auch ein wahres Wohlgefühl darüber, daß eine Arbeit vor mir lag, welche nicht nur ihren Gegenstand bis zu dem letzten Puncte der Möglichkeit erschöpfte, sondern dabei auch in voller wissenschaftlicher Harmlosigkeit und Unschuld nichts Anderes wollte, als ein für die Forschung gestelltes Problem reinlich und klar zur Lösung zu bringen. Es war, mit

einem Wort, der lautere und liebevolle, von aller weiteren Abſicht freie Forſchungsgeiſt, der mich aus Ihrem Aufſatze beſonders anſprach.

Sie werden mich hierbei, mein Verehrter, nicht mißverſtehen! Es iſt nicht meine Meinung, ein dem Leben entfremdetes und von dem Ganzen der Wiſſenſchaft ſich ablöſendes Intereſſe für das Aufſpüren und Unterſuchen ſolcher Dinge, die am Ende nur vereinzelte literariſche Merkwürdigkeiten bleiben, als eminent werthvoll anzupreiſen. Auch weiß ich ja gar wohl, daß der belebende Mittelpunct der ganzen wiſſenſchaftlichen Thätigkeit, welche Sie üben, nicht ein Intereſſe der eben bezeichneten Art, ſondern die Liebe zum Herrn und zu ſeiner Kirche iſt, und daß Sie mit allen Einzelforſchungen ſtets dem großen, in ſich zuſammenhängenden Ganzen der theologiſchen Wiſſenſchaft dienen wollen. Nein, der Geſichtspunct, unter dem ſich mir die Sache darſtellte, war vielmehr folgender.

Es hat, wie Sie gar wohl wiſſen, eine Zeit gegeben — und ſie liegt noch nicht allzu weit hinter uns — da man nur eine mit reichem Material ausgeſtattete Abhandlung über eine entlegene Partie der jüdiſchen oder chriſtlichen Antiquitäten zu ſchreiben oder an einem beliebigen Buche des Kanons zum kritiſchen Ritter zu werden brauchte, um ſich den Namen eines Theologen und die Anwartſchaft auf eine theologiſche Lehrſtelle zu erwerben. Dieſe Zeit iſt vorüber. Es werden jetzt tiefer gehende und ernſtere Anforderungen an den Theologen gemacht, ſowohl in Betreff der wiſſenſchaftlichen Durchbildung als in Betreff der kirchlichen Geſinnung, und wir wollen dem gegenüber die frühere oberflächliche, ja oft leichtfertige Betrachtungs- und Beurtheilungsweiſe gewiß nicht zurückwünſchen. Aber, wie es im menſchlichen Leben zu gehen pflegt: kaum ſind wir der einen Noth entronnen, ſo droht uns eine andere. War man früher bei der oft nur gelehrten Arbeit der Theologie in hohem Grade theilnahmlos gegen die eigentlichen Objecte

dieser Arbeit, also theologisch und kirchlich indifferent, so ist jetzt vielfach an die Stelle dieser Gleichgültigkeit nicht sowohl das wahrhaft gesunde theologische und kirchliche Interesse, als vielmehr die Tendenz getreten und die theologischen Arbeiten lassen sich mehr und mehr dazu an, ein tendenziöses Gepräge zu erhalten. Die specifisch confessionellen oder auch anticonfessionellen Fragen in Lehre, Cultus und Verfassung haben sich in den Vordergrund gestellt, und hiernach werden nicht nur die Gegenstände der Behandlung gewählt, sondern die Behandlungsweise selbst bestimmt sich auch einem guten Theile nach dahin, daß das schließlich zu erreichende Ziel schon von vorneherein unverrückbar feststeht. Die natürliche Folge hiervon ist, daß diejenigen Bestandtheile der Theologie, welche, wie wesentlich und nothwendig für das Ganze der Wissenschaft sie sonst auch seyn mögen, doch ein unmittelbares Interesse der angedeuteten Art nicht darbieten, immer spärlicher bearbeitet werden, und daß dasjenige, was zu Tage gefördert wird, doch immer nur vorzugsweise einer bestimmten Richtung und Partei dienstbar und dienlich ist. Das Gebiet der gemeinsamen gelehrten Forschung, die in unbefangener Weise nur die Wahrheit im Auge hat, wird immer enger, immer seltener betreten, die Scheidewände, welche die verschiedenen Denkweisen und Wege trennen, werden immer höher, und es muß nothwendig, wenn dieser Proceß in gesteigertem Maße fortschreitet, eine gewisse Barbarei eintreten, bei der keine Art von Theologie, auch nicht eine kirchliche, die ihres Namens werth seyn soll, bestehen und wahrhaft gedeihen kann.

Diesen Zuständen gegenüber, die theils schon vorhanden sind, theils noch mehr für die Zukunft drohen, muß es gewiß Jedem, der die ernste, volle und aller Absichtlichkeit sich entschlagende Pflege der echten theologischen Gelehrsamkeit in ihrer großen Bedeutung erkennt, in eigenthümlicher Weise wohlthun, wenn ihm wissenschaftliche Erscheinungen entge-

gentreten, die sich ohne Verknüpfung mit den Tendenzen des Tages als reine Erzeugnisse treuer und gründlicher Forschung darstellen, wenn er Männer kennen lernt, die sich durch die herrschende Zeitströmung nicht abhalten lassen, sich solcher Forschung noch mit voller Hingebung und Liebe zu widmen. Und diese besondere Freude habe auch ich, mein verehrter Freund, aufs lebhafteste empfunden, als Sie mir vor Jahresfrist bei Ihrer Untersuchung über das bei uns aufbewahrte Homiliarium Karl's des Großen persönlich näher traten, und nicht minder, als ich Ihre voranstehende schöne Arbeit über die fuldaer neutestamentliche Handschrift vor Augen hatte.

Was nun schließlich diese Arbeit selbst betrifft, so kann freilich nur der, welcher sich durch Autopsie eine Einsicht in den Gegenstand der Untersuchung verschafft hat, ein vollkommen genügendes Urtheil darüber fällen. Abgesehen jedoch hiervon, hat Ihre Darstellung auf mich durchaus den Eindruck der Richtigkeit und Wahrheit gemacht. Nur eines war mir bei der sonst so großen, bis ins Einzelste gehenden Akribie der Durchführung einigermaßen auffallend: der freilich unbedeutende Umstand, daß Sie nicht auch der Unterschrift unter dem Brief Jacobi „legi meum +" eine besondere Erklärung widmen wollten, da ich mir doch kaum denken kann, daß Sie diese Worte als ohne Weiteres verständlich sollten angesehen haben. Sie erlauben mir also wohl, daß ich, vorbehaltlich einer besseren Deutung, diese kleine Lücke ergänze. Das + dürfte hier wohl nichts Anderes seyn, als das Zeichen, welches wir vielfach in alten Urkunden vor oder hinter einem Namen finden, und zwar nicht etwa bloß, wie es jetzt noch gewöhnlich ist, bei Bischöfen und höheren Geistlichen, sondern auch bei Personen der verschiedensten Lebensstellung aus dem Laienstande. Hier aber vertritt es vermuthlich den Namen selbst. Es ist das Zeichen des Namens, und in diesem Sinne zu meum das Substantivum signum zu ergänzen, welches signum eben

das + iſt. So wäre alſo zu dem ſonſt in dem fraglichen Codex gewöhnlich nur einfach vorkommenden legi hier noch das meum + hinzugefügt, um dieſes legi durch das Namenszeichen des Schreibers als wirklich von ihm herrührend zu bekräftigen, ähnlich wie wohl manche Namensunterſchriften noch durch ein beigegebenes manu propria beſtätigt werden. Außerdem bemerke ich noch, daß das von Ihnen durch relegi oder retractavi erklärte R vielleicht eher durch das Wort recognovi aufzulöſen ſeyn möchte, welches in techniſcher Weiſe ausſagt, daß die Stelle oder Schrift, bei der es angebracht iſt, verglichen und richtig befunden worden ſey.

Halten Sie mir dieſe geringen nachträglichen Bemerkungen zu Gute und verbeſſern Sie dieſelben, wenn ſie unrichtig ſeyn ſollten. Vor Allem aber genehmigen Sie meine guten Wünſche für die rüſtige Fortſetzung Ihrer gelehrten Arbeiten und meine freundliche Bitte, bald wieder zu uns zu kommen, um das verdienſtliche Werk der Herausgabe des caroliniſchen Homiliariums zum gedeihlichen Ziele zu führen.

In herzlicher Liebe und Hochachtung

der Ihrige

C. Ullmann.

Karlsruhe, den 24. Novbr. 1855.

2.

Gott der allein Gute.

Eine exegetiſch-dogmatiſche Betrachtung über Matth. 19, 16—22.

Von D. **Friedrich Köſter.**

Die genannte Stelle verräth ihre beſondere Wichtigkeit ſchon dadurch, daß ſie bei allen drei Synoptikern ſich findet, und zwar in feſter Reihenfolge zwiſchen der Segnung der Kinder und den Ausſprüchen über den Eintritt

ins Gottesreich. Sie feſſelt die Aufmerkſamkeit durch ihre anſchaulich lebendige Darſtellung, aber ſie reizt auch unwillkürlich zu tieferem Nachdenken durch ihren Inhalt, welcher einen Cardinalpunct aller Religion behandelt. Vergegenwärtigen wir uns denn zuerſt ihren Sinn und Zuſammenhang.

Ein noch junger Mann (V. 22.), dem hohen Rathe angehörig (ἄρχων, Luk.), richtet in tiefer Bewegung (denn er läuft herzu und thut einen Kniefall. Mark.) folgende Frage an den Herrn: „Meiſter, was ſoll ich Gutes thun, damit ich des ewigen Lebens theilhaftig werde?“ Daß die Frage hier keine argliſtig verſuchende war (wie Luk. 10, 25. und Matth. 22, 36.), ſondern aus aufrichtigem Heilsverlangen hervorging, dafür ſpricht der liebevolle Blick, welchen der göttliche Menſchenkenner auf den Fragenden richtet (Mark.); im Fortgange jedoch zeigt ſich, daß das Streben des Jünglings ein irre geleitetes war, durch phariſäiſche Vorurtheile und ſinnliche Vorſtellungen von meſſianiſcher Glückſeligkeit. Er weiß, daß er nur durch Gutesthun in das Reich Gottes eingehen könne; aber ungewiß iſt er, durch welches beſondere Thun er unfehlbar und geraden Weges das Ziel erreichen werde a). Die Antwort Jeſu lautet: „Was fragſt du mich wegen des Guten? Einer iſt der Gute! Willſt du aber zum Leben gelangen, ſo halte die Gebote!“ Deine Frage iſt überflüſſig, will der Herr ſagen; denn da Gott der allein Gute iſt, ſo gibt es für den Menſchen keinen anderen Weg zum Leben, als das Halten ſeiner Gebote! Nun müſſen wir aber bemerken, daß Frage und Antwort bei Mark. und Luk. etwas anders lauten;

a) Dieſelbe Frage thut Apoſtelgeſch. 16, 30. der Kerkermeiſter zu Philippi an Paulus: „was muß ich thun, daß ich gerettet werde?“ Weil hier aber die Frage aus voller Herzenseinfalt kam, ſo wird von ihm nur Glaube (Zuverſicht) gefordert.

nämlich die Frage: „Guter Meiſter, was muß ich thun?“ u. ſ. w., und die Antwort: „was nenneſt du mich gut? Niemand iſt gut, außer Einer, nämlich Gott.“ Dieſe doppelte Textesgeſtalt kommt jedoch weſentlich auf denſelben Sinn hinaus, und es hat kein Bedenken, anzunehmen, daß urſprünglich die Frage lautete: Guter Meiſter, was muß ich Gutes thun? und die Antwort: was nenneſt du mich gut und fragſt mich nach dem Guten? Niemand iſt gut, außer Gott allein! Scheint es nun, als ob Jeſus mit den Worten: „was nenneſt du mich gut?“ das Prädicat des Gutſeyns von ſich ablehne, ſo bemerkt dazu ſchon Wolf (in Curis ad h. l.): haec quaestio non negantis est, sed examinantis. „Bedenkſt du auch wohl, indem du mich gut nennſt, daß dieſes Prädicat Gott allein zukommt?“ Alſo gebührt es Jeſu nur vermöge ſeiner vollkommenen Einheit mit dem Vater. Der ganze Nachdruck liegt nun aber darauf, daß Gott der ausſchließliche Inhaber jenes Prädicats ſey (οὐδεὶς εἰ μὴ εἷς). Denn hiernach kann das Gute nichts Anderes ſeyn, als Befolgung Seines Willens (Seiner Gebote). Der Jüngling fragt aber in ſeiner Einfalt weiter: „welche (beſonders ſchwere) Gebote meinſt du denn?“ worauf ihm aus dem Dekalogus, dem heiligen Grundgeſetze vom Sinai, und zwar aus deſſen zweiter Tafel, die einfachſten Gebote genannt werden. Bei Matth. fügt der Herr noch, als Grundlage aller dieſer Gebote, die Forderung der Nächſtenliebe hinzu. Er deutet an (im Sinne der Bergpredigt), daß die Geſetze Gottes eine unendliche Aufgabe enthalten, indem es dabei nicht bloß auf das äußere Werk ankommt, ſondern auf die innere Gemüthsrichtung. Die Erwiederung des Jünglings zeugt von Selbſtzufriedenheit und von jener phariſäiſchen Befangenheit, welche zwiſchen großen und kleinen Geboten einen Unterſchied machte. „Alle dieſe (gemeinen und leichten) Gebote habe ich beobachtet von meiner Jugend

an." Aber der Zusatz: „worin bin ich noch zurück?" verräth doch ein lebhaftes Gefühl für höhere Sittlichkeit; daher der Herr den Fragenden liebevoll anblickt und ohne weitere Erörterung fortfährt: „willst du vollkommen seyn (die höchste Forderung erfüllen), so verkaufe deinen Besitz und gib ihn armen Leuten, und dann komm und folge mir nach!" Dieses Wort will den Jüngling bei seiner schwachen Seite fassen und stellt ihn auf die Probe, ob er seinem Abgotte, dem Reichthum, entsagen könne. Es ist also nicht zu verstehen von dem äußeren Werke, sondern von der inneren Selbstverleugnung und Entsagung alles Irdischen, welche von dem Jünger Jesu verlangt wird. Der reiche junge Mann besteht diese Probe nicht: auf ein glänzend verdienstliches Werk war er wohl gefaßt: nun er aber allem Glanz und Verdienst entsagen soll, geht er trauernd von dannen.

Was uns nun diese Erzählung so hochwichtig macht, ist das energisch ausgesprochene Wort: Gott ist der ausschließlich Gute. Somit ist er nicht bloß der unvergleichbar Beste, sondern auch der absolut Gute, die Urquelle alles sonst etwa vorhandenen Guten; ja, er ist nicht bloß abstract das höchste Gut (τὸ αὐτοαγαθόν, wie Gregor von Nazianz sich ausdrückt), sondern der allein Gute, die vollkommen gute Persönlichkeit. Auch wird durch den Zusammenhang der Stelle das metaphysisch Gute (die Vollkommenheit) zwar nicht ausgeschlossen, aber doch vornehmlich an das sittlich Gute gedacht. Wie inhalt- und folgenreich nun dieser Satz sey, muß man von geistreichen Mystikern, z. B. einem Tauler, lernen. In der That liegt darin der Grundcharakter des Christenthums, und der Quellpunct aller ihm eigenthümlichen Wahrheiten, seine tief sittliche Tendenz, und damit seine Allgemeingültigkeit ausgesprochen; ein Offenbarungssatz, welcher zugleich,

wenn man es richtig verſtehen will, die höchſte Vernünftigkeit des Evangeliums darſtellt. Spuren davon finden ſich ſchon im alten Teſtamente, gemäß dem darin herrſchenden ſittlichen Geiſte. Jehova iſt „gut und fromm" (טוֹב וְיָשָׁר Pſ. 25, 8.), und wie er den Menſchen geſagt hat, was gut ſey (Micha 3,2.), ſo iſt er den Guten gnädig (Amos 5, 15.). Auch die Wurzel צדק, mit der ganzen Familie ihrer Derivaten, wird häufig von dem Gutſeyn Jehova's gebraucht. So Pſ. 11, 7: „Jehova iſt צַדִּיק und liebt צְדָקוֹת. Ferner wird ſein Geiſt der gute genannt (Pſ. 143, 10.; Nehem. 9, 20.), desgleichen ſeine Gebote (Nehem. 9, 13) und ſeine Offenbarung überhaupt (Jerem. 6, 16.; 2 Chron. 6, 27.). Im Vergleich mit ihm wird den Menſchen und ſelbſt den Engeln das Gutſeyn abgeſprochen (Hiob 4, 17.; Pred. Salom. 7, 21.; Jerem. 13, 23.); und das tiefſinnige Buch Hiob dreht ſich eben um die Frage von dem Verhältniß des (relativen) Gutſeyns der Menſchen zu dem göttlichen. Aber darin zeigt unſere Stelle einen Fortſchritt der neuteſtamentlichen Offenbarung, daß ſie Gott den allein und ausſchließlich Guten nennt a), wie er anderwärts der allein Weiſe (1 Tim. 1, 17.) und allein Unſterbliche heißt (1 Tim. 6, 16.), zur Bezeichnung einer charakteriſtiſchen und Grundeigenſchaft.

Man muß ſich daher wundern, daß dieſer von dem Herrn ſo ſtark betonte Ausſpruch in der Chriſtenlehre nicht immer die verdiente Berückſichtigung gefunden hat, und daß namentlich in dem Lehrſtücke von den Eigenſchaften Gottes ſein Alleingutſeyn oder ſeine ſittliche Vollkommenheit nicht beſonders hervorgehoben wird. Zwar führen die älteren Dogmatiker (Hollaz, Quenſtedt u. A.) die bonitas

a) Angedeutet ſcheint etwas Aehnliches in der Stelle Pſ. 16, 2., wenn man überſetzt: „mein Gutes (טוֹבָתִי) liegt nicht über dir hinaus (alſo in dir)." Aber das iſt doch nur negativ geſprochen.

Dei mit auf, als die perfectio, quae omnes complectitur perfectiones; allein dieß wäre das absolute Gutseyn, der Complex sämmtlicher Vollkommenheiten im metaphysischen Sinne (vergl. Twesten's Dogmatik, II. S. 48.), von welchem die Schrift überhaupt nichts sagt, und am wenigsten unsere Stelle. Denn zu dem reichen Jünglinge redet der Herr von den Geboten Gottes, also von seinem Willen (dem guten, wohlgefälligen und vollkommenen Gotteswillen. Röm. 12, 2.), und diese moralische Vollkommenheit ist praktisch ungleich wichtiger, als jene abstracte. Die neueren Dogmatiker hingegen nehmen die Güte (bonitas) nur von der auf das Wohlseyn aller lebendigen und empfindenden Wesen gerichteten Wirksamkeit Gottes, welche man richtiger Gütigkeit (benignitas) nennen würde, und von der ist in unserer Stelle augenscheinlich nicht die Rede. Aber wird nicht die sittliche Vollkommenheit Gottes durch das Attribut der Heiligkeit bezeichnet? Allerdings. Doch ist dieses Attribut ursprünglich ein negatives und deßhalb mehr umfassend als das positive der sittlichen Güte; קֹדֶשׁ nämlich, wie ἁγιοσύνη, ist Entfernung von aller Unreinheit, oder die negative Vollkommenheit, in Beziehung auf das Physische sowohl als Moralische. So wird 3 Mos. 11, 43 ff. das Verbot des Genusses unreiner Thiere dadurch motivirt: „ihr sollt heilig seyn; denn ich bin heilig." So heißt der Tempel zu Jerusalem und besonders sein innerstes Gemach קֹדֶשׁ; Habak. 1, 12. hingegen wird Jehova als der Heilige Israels angeredet, mit dem Zusatze: „reines Auges, kannst du Böses nicht sehen und Frevel nicht anschauen." Auch der heilige Gottesgeist ist demnach der von aller äußeren oder inneren Unreinheit entfernte, welcher durch die Berührung mit solcher Unreinheit betrübt wird (Ephes. 4, 30.) a). Die

a) Die Bedeutung hehr und majestätisch (Jes. 6, 1.) erhält das Wort heilig erst folgeweise.

immanente Eigenſchaft der Heiligkeit begreift alſo die des allein Gutſeyns zwar mit in ſich, aber dieſe letztere tritt doch, als poſitiven und tranſitiven Inhalts, ſchärfer hervor. Man kann ſie beſchreiben als die vollendete Harmonie des göttlichen Wollens mit ſich ſelbſt, und ſo bildet ſie die Spitze und das genetiſche Princip aller ſittlichen Vollkommenheiten Gottes. Von der Liebe z. B. heißt es 1 Joh. 4, 16: Gott iſt Liebe (ἀγάπη, d. h. ein liebevolles Weſen, wie Joh. 4, 24: πνεῦμα ὁ θεός, Gott iſt ein geiſtiges Weſen); aber es leuchtet ein, daß dieſe erſt durch die ſittliche Grundlage ihren vollen Gehalt und Werth erlangt, wie denn auch die Liebe des Menſchen gegen Gott identiſch iſt mit dem Halten ſeiner Gebote oder ſeines Willens (1 Joh. 5, 3.). Sofern die Ausübung des Guten von dem Erkennen deſſelben abhängt, ſtehen Gottes Allwiſſenheit und Allweisheit mit ſeinem vollkommenen Gutſeyn in Verbindung; er erkennt nämlich auch das dem Guten widerſtreitende Böſe (1 Moſ. 3, 22.; Jerem. 23, 23.); daher er ſelbſt aus dem böſen Wollen der Menſchen das Gute herzuleiten vermag (1 Moſ. 50, 20.). In dieſer Verbindung des vollkommenſten Wiſſens und Wollens hat ferner die göttliche Wahrhaftigkeit ihren Grund (ἀλήθεια τοῦ θεοῦ, Röm. 3, 7. 15, 8.), d. h. die Zuverläſſigkeit alles deſſen, was er von ſeinem Weſen und Willen offenbart, vermöge des Zuſammenhangs zwiſchen dem Wahren und Guten. Endlich aber, die Schwierigkeit, Gottes Gnade und Gerechtigkeit mit einander in Harmonie zu denken, löſet ſich vollkommen, wenn wir beide unter den Begriff des Alleinguten ſtellen. Denn da beide auf das höchſte Gut gerichtet ſind, ſo kann die Gerechtigkeit nicht zu ſtreng und die Gnade nicht ſchwach gedacht werden. Daher auch in der berühmten Stelle Röm. 3, 21—26. δικαιοσύνη nicht eine rückſichtsloſe Strafgerechtigkeit bedeuten wird, ſondern vielmehr (ſ. oben) die Rechtſchaffenheit, das ſittliche Gut-

seyn Gottes. Denn χάρις, ἀνοχὴ und πάρεσις stehen zur Erläuterung darneben, und V. 26. beschließt mit der Antithese: „damit er wäre (sich darstellte) nicht nur selbst gut, sondern zugleich auch für gut achtend und erklärend den Gläubigen (sey er Jude oder Nichtjude. V. 30.)."

Der Ausspruch des Herrn: Niemand ist gut als Gott allein, stellt also die gewöhnlich als Heiligkeit anerkannte göttliche Vollkommenheit in ein helles, die ganze Glaubenslehre bestrahlendes Licht. Um uns davon zu überzeugen, wollen wir kürzlich ihren Einfluß auf die Hauptpuncte dieser Lehre darlegen. Gott ist nicht das höchste Gut, eine Idee, sondern der höchst Gute, eine sittliche Persönlichkeit. Auch das Trinitätsdogma, welches in metaphysischer Hinsicht so große Schwierigkeiten darbietet, wird durch Beziehung auf Gottes Alleingutseyn der menschlichen Fassung näher gerückt und aus dem starren Dogma in einen kurzen, lebendigen Katechismus des ganzen Christenthums verwandelt. Die göttliche Dreieinigkeit ist freilich am sichersten aus dem Consensus der Schriftlehre abzuleiten, will man sie aber speculativ deduciren, so scheint es fruchtbarer, von Gottes Gutseyn auszugehen, als, mit Liebner, von seiner Liebe [a]). Das allein gute göttliche Wesen (εἷς ὁ θεός) hat sich in drei Persönlichkeiten geoffenbart, als der Urgrund des Guten, als dessen welterlösende Erscheinung und als seine an jeder einzelnen Seele sich bewährende Wirksamkeit. Der Vater ist, nach unserer Stelle, der Quell alles Guten; viel mehr, als irdische Väter, gibt er Gutes denen, die ihn bitten (Matth. 6, 11.). In dem Sohne erschien der absolut Gute (χρηστότης καὶ φιλανθρωπία θεοῦ. Tit. 3, 4.) zur Erlösung der Menschen; denn er

a) Daß die Heiligkeit (das vollkommene Gutseyn) Gottes eine trinitarische Beziehung habe, erkennt auch Thomasius an: von Christi Person und Werk. Th. 1. S. 123.

durfte ſprechen: „wer mich ſieht, ſiehet den Vater" (Joh. 14, 9. 10.). Der vom Vater und Sohne ausgehende (die Trinität vollendende) Geiſt aber wird ſchon im alten Teſtamente der gute genannt, und als ſolcher wirkt er theils auf die Welt ein, ſie überführend von ihrer Sünde, von (Chriſti) Gerechtigkeit (ſittlicher Vollkommenheit) und von dem über alles Böſe ergehenden Gerichte (Joh. 16, 8.), theils auf die Gläubigen, welche er fortwährend treibt, Gottes Kinder (im Gutſeyn ihm ähnlich) zu werden (Röm. 8, 14.).

Die Weltſchöpfung, als ein Werk des allein Guten, iſt eben deßhalb urſprünglich ein gutes Werk (1 Moſ. 1, 20.); und das bildet den bibliſchen Optimismus. Eben ſo richtet ſich die Vorſehung weſentlich auf das Gute, durch die Verwirklichung des Reiches Gottes (Röm. 14, 17.); denn lauter Gutes kommt von oben herab (Jak. 1, 17.), und denen, die Gott lieben, muß Alles zum Guten mitwirken (Röm. 8, 28.). Hiermit verſchwinden alle Zweifel an der Nothwendigkeit und Kraft des Gebets; denn wer wollte und dürfte nicht beten, wenn das ſo viel heißt, als ſich mit aller Zuverſicht an den vollkommen Guten wenden? Den Bittenden gibt der himmliſche Vater allezeit Gutes (Matth. 6, 11.), oder den heiligen Geiſt (Luk. 11, 13.). Aber das calviniſche decretum absolutum iſt hiermit ſchwerlich vereinbar. Die guten Engel heißen zwar Heilige, in Vergleichung zu den Menſchen, ſind jedoch vor Gott nicht ohne Fehler (Hiob 4, 18.) und ſtehen tief unter dem Sohne Gottes (Hebr. 1, 4.). Je mehr ſie ſich aber dem höchſten Gute annähern, um ſo tiefer ſind einige von ihnen durch Ungehorſam gefallen (2 Petr. 2, 4.). Dieſe heißen daher *πνεύματα ἀκάθαρτα*, und ihr Oberhaupt *ὁ πονηρός* (1 Joh. 2, 13. 3, 12.) als Chriſti Widerſacher. Der Teufel iſt jedoch kein Ahriman dem Ormuzd gegenüber, kein böſes Grundweſen, ſondern nach conſtanter

Schriftlehre ein Geschöpf und Unterthan Gottes, und seine Macht, durch Christus zerstört, besteht allein in der Versuchung (Verführung. 1 Petr. 5, 8.; Offenb. 20, 10.).

Die biblische Anthropologie wird allseitig bestimmt durch den Satz: Niemand ist gut, außer Gott. Wenn nämlich Gott der absolut Gute ist, so kann der ursprünglich geschaffene Mensch nur relativ gut gewesen seyn. Nach dem Bilde Gottes geschaffen, stand er in Einheit mit Gott und war noch ohne Sünde, trug aber die Versuchbarkeit zum Bösen in sich. Der von außen kommende Reiz der Verführung bewirkte in ihm die erste Uebertretung des guten Gotteswillens, und von da ab ist die Sünde zu allen Menschen hindurchgedrungen (Röm. 5, 12.), dergestalt, daß in ihrem Fleische (ihrer niederen Natur) nichts Gutes mehr wohnt (Röm. 7, 18.). Alle sündigen und ermangeln der göttlichen Herrlichkeit (des Gutseyns, Röm. 3, 23.). Aber die Sehnsucht, wieder gut oder zu Kindern Gottes adoptirt zu werden (*υἱοθεσία*. Gal. 4, 5.), und die Fähigkeit, durch Versöhnung mit Gott erlöst, von der Sünde befreit zu werden, ist ihnen vermöge des göttlichen Ebenbildes geblieben.

Hieran schließt sich nun die Heilslehre. Das an sich gute Gesetz Gottes (Röm. 7, 12. 16.) ist doch unkräftig (*ἀδύνατον*. Röm. 8, 3.), die von Gott abgefallene Menschheit zu ihm zurückzuführen. Da aber der Höchstgute die Sünde nicht dulden konnte, so war es sein ewiger Rathschluß, zur Vernichtung derselben seinen Sohn zu senden. Dieser erschien, den Menschen äußerlich gleich (*ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*, Röm. 8, 3.), mithin auch versuchbar (Hebr. 4, 15.), aber, weil er allein den Willen seines Vaters suchte (Joh. 5, 30.), negativ unsündlich und positiv als das Ebenbild des Alleinguten. So ist er, zugleich der Menschheit und der Gottheit angehörig, Mittler und Versöhner geworden (1 Tim. 2, 5.); denn sein Thun

und Leiden war ſtellvertretend (2 Kor. 5, 21.), genugthuend (ſofern er das Gute als in der Menſchennatur unvertilgbar darſtellte. Röm. 6, 10. 11.), und durch beides rechtfertigend (Röm. 8, 30 f.). Die in ihm erlangte Vergebung führt aus dem Tode zum Leben (2 Kor. 5, 14. 15.), d. h. aus der Sündenknechtſchaft zur Freiheit im Guten. Dieſe ſelige Veränderung heißt als Werk Gottes Wiedergeburt (1 Petr. 1, 3. 23.), als Werk des Menſchen Bekehrung (Apoſtelgeſch. 3, 19.). Auch der Glaube, als das Mittel, ſich Chriſti Verdienſt anzueignen, wird ebenſowohl vom Menſchen abgeleitet (1 Tim. 1, 19.), als von Gott (Gal. 5, 22.). Hierin liegt aber keineswegs ein Widerſpruch, indem der heil. Geiſt durch die voraufgehende Kraft des Wortes Gottes die nachfolgende Selbſtthätigkeit des Menſchen erweckt. Daher 2 Kor. 3, 5: „wir Chriſten ſind wohl tüchtig zum Guten, aber nicht als von uns ſelber, ſondern als von Gott."

Was die letzten Dinge betrifft, ſo kann eine ſelige Unſterblichkeit, welche allein dieſes Namens werth iſt, nur auf ſittlichem Wege erlangt werden (Joh. 5, 29.); denn durch Aehnlichkeit mit dem vollkommen guten Gott werden wir ſeiner Natur theilhaftig (2 Petr. 1, 4.), mithin unſeres unvergänglichen Daſeyns gewiß. Am Ende der Dinge aber wird ſich dieſer Gott verherrlichen durch das dem Sohne übergebene Gericht (Röm. 2, 10.; 2 Kor. 5, 10.), in welchem der endliche Sieg des Guten verkündigt (2 Tim. 4, 8.), hingegen alles Böſe von dem neuen Himmel und der neuen Erde ausgeſchloſſen werden wird (2 Petr. 3, 13.).

Endlich auch die Lehre von der Offenbarung hängt mit dem Glauben an den allein guten Gott genau zuſammen; denn ſie iſt eine gute (καλή, 1 Tim. 4, 6.), und die Myſterien, welche ſie kund macht, ſind ſittlicher Art, nämlich theils die Tiefen (βάθη) der Gottheit, theils was Gott bereitet hat denen, die ihn lieben (1 Kor. 2, 7 f.).

Daher liegt der Hauptbeweis ihrer Göttlichkeit in dem Streben, Gottes Willen zu thun (Joh. 7, 17.); denn wer sich dem Guten zuwendet, dem offenbart sich Gott. Auch die Weissagung wird nicht (wie die Mantik) bloß durch den Erfolg bewährt, sondern zugleich durch ihre Harmonie mit den göttlichen Geboten (5 Mos. 13, 5.). Die Offenbarung in der Schrift (die Inspiration) hat ebenfalls einen sittlichen Zweck, den Menschen zum Guten geschickt zu machen (2 Tim. 3, 16.), und ist daher von dem rein historischen Gehalte der Schrift nicht in völlig gleichem Sinne zu behaupten.

Wie nun die Dogmatik die Offenbarung des vollkommen guten Gottes an die Menschen darstellt, so die christliche Ethik die Erziehung des Menschen zur Aehnlichkeit mit diesem Gotte. Die Moral des alten Bundes steht ganz unter dem Gesichtspuncte der religiösen Reinigkeit (Heiligkeit. 3 Mos. 11, 44.); die des neuen Testaments hat einen mehr positiven Gehalt: sie fordert von uns, vollkommen zu werden wie Gott (Matth. 5, 45.). Ihre Urquelle ist der geoffenbarte gute, Gott wohlgefällige und vollkommene Gotteswille (Röm. 12, 2.) im Verhältniß zu der menschlichen Sündhaftigkeit (Röm. 5, 12.), und daher ist sie wesentlich Agathologie (Lehre vom Guten) und um des Gegensatzes willen Ponerologie (Erkenntniß des Bösen). Die Wiedergeburt bezeichnet den entschiedenen Uebergang aus dem Bösen in das Gute (Joh. 3, 3.; 1 Petr. 1, 23.) und bildet daher das eigentliche Princip der christlichen Ethik. Denn der Wiedergeborene ist aus Gott, weil er das Gute thut (3 Joh. 11.); er hält das göttliche Gesetz aus freier Liebe (1 Joh. 5, 3.), und solche Liebe ist des Gesetzes Erfüllung (Röm. 13, 10.). Der Christ ist der gute Mensch, welcher Gutes hervorbringt aus dem guten Schatze seines Herzens (Matth. 12, 35.).

Den hohen Werth dieses Lehrstückes für die Apolo-

getik brauchen wir nur anzudeuten. Denn gegen die vielen und heftigen Angriffe auf das Chriſtenthum in unſeren Tagen kann daſſelbe nicht kräftiger vertheidigt werden, als durch den Beweis, daß es die Offenbarung des allein guten Gottes ſey: damit werden für jedes unverdorbene ſittliche Gemüth die Blendwerke des Atheismus und Pantheismus unfehlbar zerſtört. Und wenn die evangeliſche Kirche ſich mit Recht ihres ſittlichen Fundamentes rühmt, ſo hat ſie gegen Kirchenſatzungen und päpſtliche Auctorität, wie gegen die Lehren vom Verdienſte der Heiligen und von überſchüſſigen guten Werken immer aufs Neue das Wort des Herrn geltend zu machen: „Niemand iſt gut, außer dem Einen, nämlich Gott.“

Recenſionen.

1.

Der Unionsberuf des evangelischen Protestantismus, aus der principiellen Einheit, der confessionellen Sonderung und der unionsgeschichtlichen Entwickelung desselben nachgewiesen von D. Daniel Schenkel, ord. Prof. d. Theol., Direct. des evang. Predigerseminars und erstem Universitätsprediger in Heidelberg. Heidelberg 1855, bei Karl Winter.

(Schluß.)

Was das Trennende zwischen den beiden Confessionen sey und wie es hereingekommen, wird im zweiten Haupttheil des Buches gezeigt. Schenkel verfolgt hier mit großer Gründlichkeit und Genauigkeit in sehr objectiv gehaltener Darstellung die Geschichte der Sacramentstreitigkeiten. In Folge dessen ist es natürlich, daß er im Wesentlichen das Nämliche gibt, was Referent in seiner Schrift „das Dogma vom heil. Abendmahl und seine Geschichte" gegeben hat. Man sieht es aber auf allen Puncten, wie sich von selbst versteht, daß Schenkel nicht aus dieser Schrift, sondern aus den Quellen selbst geschöpft hat, obwohl er oftmals auf jene Schrift, theils bestätigend, öfters aber ergänzend oder berichtigend oder berichtigen wollend, sich zurückbezieht.

Luther's ursprüngliche Abendmahlslehre haben wir schon berührt. Selbst gegen Carlstadt hat Luther seinen alten Satz noch wiederholt: „Brod und Wein „helfen nichts, auch Leib und Blut Christi im Brod

„hilft nichts; das Wort, das Wort, das Wort „thut's." Luther hat gelehrt, daß in und unter dem Brod und Wein Christi Leib und Blut gegenwärtig sey und mündlich genossen werde, aber dieser mündliche Genuß war ihm nicht die Hauptsache im heil. Abendmahl, sondern nur ein „angehängtes Zeichen" für die Hauptsache, nämlich für das Wort von der Sündenvergebung. Erworben habe Christus dieselbe am Kreuze; ausgetheilt werde sie im Sacrament, und um dieß desto gewisser zu machen, gibt Christus seinen Leib und sein Blut als Siegel dazu. Dieses Siegel hat ihm aber so wenig selbständige Bedeutung, daß er gegen Carlstadt sagt: „Wo gleich eitel Brod und „Wein da wäre, so aber das Wort da wäre, so wäre „doch desselben Worts halben im Sacrament Ver„gebung der Sünden." Der Hauptstreitpunct zwischen Luther und Carlstadt war dieser, ob das Gotteswort der Verheißung die Substanz im Abendmahle sey, oder unsere That der Erinnerung und des Glaubens. „Luther verwirft" (Schenkel S. 209.) „an Carlstadt namentlich dessen pelagianische Gesinnung, vermöge welcher der„selbe auf dem Wege menschlicher Anstrengung, „anstatt durch das Mittel göttlicher Gnadenmit„theilung, das Heil im Abendmahle sich vermittelt dachte." Der Streit über die Auslegung der Einsetzungsworte war mehr secundärer Natur.

So Schenkel. Wir geben zu, daß in Luther's Augen der Streitpunct sich so darstellte. Anders in Carlstadt's Augen. Beide haben sich eben nicht verstanden. Carlstadt will seinerseits — nicht so sehr mit Unrecht — das urgiren, daß es nicht neben dem einen, durch Christi Tod erworbenen Weg zur Sündenvergebung, dem Glauben, noch einen zweiten, davon abgesonderten Weg, das sacramentale Essen, geben könne (siehe die Belege in meinem Dogma vom Abendmahl, II. S. 124 ff.). Ihm war der Glaube dabei nichts weniger als eine „menschliche An-

ſtrengung"; er ſtellte ihn nicht in Gegenſatz zur Verheißung, ſondern zum Eſſen. Dieß in Kürze zur Ergänzung der Darſtellung Schenkel's.

Merkwürdig iſt, daß Luther (Schenkel, S. 207.) ſchon gegen Carlſtadt's Einwurf (Chriſtus ſteige nicht mehr vom Himmel hernieder) die Ubiquität geltend machte.

Wenn Schenkel S. 210. ſagt, Carlſtadt habe „ſchwerlich ganz ſchuldlos den Verdacht einer wenigſtens moraliſchen Mitbetheiligung bei den Bauernunruhen auf ſich gezogen", ſo iſt das viel zu zart geredet. Benſen hat in ſeinen Unterſuchungen über den Bauernkrieg die moraliſche und perſönliche Betheiligung Carlſtadt's an jenem Aufruhr nachgewieſen. —

Es folgt nun der Streit gegen Zwingli. Die weſentliche Differenz zwiſchen beiden gibt Schenkel (S. 215.) treffend ſo an, daß Zwingli's Abendmahlslehre auf dem materialen Princip von der Rechtfertigung allein durch den Glauben, die Luther's auf dem formalen Princip von der Autorität des Schriftwortes ruhte. Nach Zwingli kann die Seligkeit nicht an das Eſſen des Leibes und Blutes Chriſti geknüpft ſeyn, weil nur der Glaube zur Seligkeit und Sündenvergebung führen kann; und aus dieſer analogia fidei folgt ihm, daß man die Einſetzungsworte nicht im eigentlichen Sinne verſtehen dürfe. Zwingli findet dieſe analogia fidei, dieſen Kanon für die Exegeſe der Einſetzungsworte, hauptſächlich in Joh. 6. Dort redet Chriſtus von einem zur Seligkeit nothwendigen Eſſen und Trinken ſeines Fleiſches und Blutes, von einem ſolchen Eſſen und Trinken, welches nur von Gläubigen vollzogen werden kann (weil V. 51. und V. 54. dem dieſes Eſſen Vollziehenden das ewige Leben zugeſprochen wird) — und dort ſagt der Herr V. 35., wer an dieſem (im Glauben geſchehenden) Eſſen Theil nehme, den hungere und dürſte nach nichts mehr. Daraus ſchließt Zwingli,

daß unmöglich neben diesem Joh. 6. beschriebenen gläubigen, geistlichen Essen des für die Welt in den sühnenden Tod gegebenen Fleisches und Blutes Christi (welches nach V. 63. nicht als Materie, nicht als „caro quae pondus und sanguis qui humorem habet", sondern als „pignus salutis" eine Speise des Lebens sey) noch ein zweites anderes, mündliches Essen der Substanz des Fleisches und Blutes Christi nothwendig oder nützlich oder denkbar seyn könne. Da die Jünger nun bei der Einsetzung des heil. Abendmahles nothwendig sich jener Rede Jesu erinnern mußten, da ferner Christus sie seinen Leib zu seinem Gedächtnisse essen hieß, da endlich damals Christi Leib noch unverklärt und sichtbar vor ihnen saß, Christi Blut noch nicht vergossen war: so müsse man nach dem Vorgang von Tertullian, Augustinus und andern Vätern die Einsetzungsworte tropisch erklären. — Die Substanz des heil. Abendmahles war für Zwingli mithin der Versöhnungstod Christi, das heil. Abendmahl nennt er (was Schenkel hier hätte anführen sollen) „nicht eine Wiederholung, sondern ein Gedächtniß des einmaligen Opfers Christi". Schon aus diesem Gegensatze wird seine wahre Meinung klar.

Zwingli hatte diese Ansicht nicht im Gegensatze zu Luther ersonnen, sondern war in selbständiger Schriftforschung für sich darauf gekommen. Wir hätten es gern gesehen, wenn Schenkel sogleich hier auf das Mangelhafte und Unvollendete dieser Ansicht hingewiesen hätte. Ist das Brechen des Brodes ein Zeichen des Todes Christi, so muß auch das Essen des Brodes ein Zeichen der mystischen Vereinigung mit dem einmal getödteten und nunmehr verklärten seyn. Jene geistliche Vereinigung lehrt er selbst unmittelbar nach der Abendmahlseinsetzung und in Bezug auf dieselbe im Gleichniß vom Weinstock und den Reben, und die heil. Schrift lehrt sie auch sonst (Gal. 2, 20.; Eph. 5, 50.). Um an den Früchten des Todes Christi Theil zu haben, müssen wir an der Person

Chriſti ſelber Theil haben; der neue Bund in ſeinem Blute iſt kein bloß juridiſcher, ſondern der allerrealſte Lebensbund zwiſchen Bräutigam und Braut (Eph. 5.). Dann iſt aber das geiſtliche Eſſen Joh. 6. mehr als der Glaube; der Glauben iſt nur die Bedingung, der Glauben iſt das Aufthun des Mundes; dieſem Aufthun des Mundes entſpricht von Chriſti Seite eine wirkliche Mittheilung ſeiner ſelbſt, eine geiſtliche Speiſung mit ihm, dem Brode des Lebens, und mit der entſühnenden Kraft ſeines Todes.

Während ſo Zwingli's Lehre, mit der von Calvin verglichen, als unvollendet erſcheint, läßt es ſich nicht verkennen, daß ſie, mit der Luther's verglichen, als die in ſich vollendetere, einheitlichere, ſchriftgemäßere ſich darſtellt. Vor Allem — und das macht Schenkel S. 220. mit vollem Rechte nachdrücklichſt geltend — handelt es ſich zwiſchen Luther und Zwingli „nicht um das Schrift„princip, ſondern um die Schriftauslegung". Es ſteht nicht — wie es tauſendmal iſt dargeſtellt worden — der kindliche Glauben an das Schriftwort dem Unglauben oder den Vernunftgründen entgegen, ſondern es ſtehen zwei verſchiedene Schriftauslegungen einander entgegen, von welchen die des Zwingli zu ihrer Baſis nichts als klare Schriftausſprüche, zu ihrer Stütze die Fundamentallehre von der iustificatio ex sola fide und zu ihrer Empfehlung den Umſtand hat, daß Zwingli die Einſetzung des heil. Abendmahles in ihrem vollen bibliſchen Zuſammenhange mit dem Ganzen der evangeliſchen Geſchichts- und Lehrentwickelung aufgefaßt hat. — Luther's Lehre beruht ebenſo ſehr auf Auslegung. Es iſt nicht wahr, daß der Lehrſatz, als ob Chriſti Leib und Blut in und unter Brod und Wein ſey, in der Schrift klar und deutlich gelehrt ſey. Auch er beruht auf einer Auslegung, und zwar auf einer tropiſchen. Schenkel meint, wenn man die Einſetzungsworte verſtehe, wie ſie lauten, ſo führe das

auf die Transsubstantiationslehre. Ich glaube, das ist noch zu wenig gesagt. Christus sagt: τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου, „das ist der Leib mein." Sagt er das vom Brode, daß es der Leib sein sey, und nimmt man das wörtlich, so sagt Christus damit nichts mehr und nichts weniger, als daß dieß Brod, das er in der Hand hält, sein Leib, der einzige, den er habe — denn er setzt den bestimmten Artikel — sey, und daß die Gestalt, welche die Jünger sichtbar vor sich sitzen sahen, nicht sein Leib sey. Denken wir uns, es deute Jemand auf ein vor ihm liegendes Buch und sage: τοῦτό ἐστιν ἡ κεφαλή μου, so wird dies — eigentlich genommen — nur so verstanden werden können, daß dieß vor ihm liegende Buch der Kopf der Person sey, und nicht das Ding, das sie auf dem Halse trägt. Sobald man von dieser Erklärung abweicht, faßt man die Worte nicht mehr, wie sie lauten. Zwingli würde in der That am besten gethan haben, wenn er zu Marburg dem ἐστὶ Luther's gegenüber das τὸ mit Kreide auf den Tisch geschrieben hätte. Auch nach Luther's Lehre, sagt Schenkel treffend, ist das Brod nicht Christi Leib, sondern bleibt Brod, und hat Christi Leib nur in sich. Beruht aber Luther's Lehre ebenfalls auf Auslegung, nun, so muß sie ebenso wie Zwingli's Auslegung sich's gefallen lassen, daß man sie an der heil. Schrift mittelst der allgemeinen hermeneutischen Grundsätze und an der analogia fidei prüfe.

Was nun die analogia fidei betrifft, so hat schon der Ausspruch Luther's, daß die Sündenvergebung durch Christi Tod erworben sey, aber im heil. Abendmahl ausgetheilt werde, etwas Auffallendes, sobald man ihn scharf nehmen will. Denn darüber ist doch nach Luther's eigenen anderweitigen Aussprüchen kein Zweifel, daß man auch außer dem heil. Abendmahle die Sündenvergebung sich aneignen kann, und zwar dort wie hier nur durch Glauben. Das Abendmahl würde also doch nur das Besondere für sich haben,

daß darin dem Glauben noch ein besonderes Wahrzeichen und Siegel gegeben wird. Gut, das lehren auch Zwingli und Calvin. Nach Luther aber soll dieß dem Glauben gegebene „äußerliche Zeichen" ein solches seyn, an das man selbst erst wieder glauben muß, nämlich Christi nicht sichtbar, sondern unsichtbar vorhandener Leib und Blut. Auch das noch zugegeben, so muß man nun aber fragen: soll denn wirklich Christi verklärter, lebendiger Leib degradirt werden zu einem bloßen Zeichen, das auch von Ungläubigen und Verdammten mit dem Munde gegessen wird, auch dahin eingeht, wo Christi Geist nicht ist, und an und für sich gar nichts nützt, gar keinen Segen zu verleihen im Stande ist, sondern bloß — ein Zeichen der mitfolgenden Sündenvergebung ist, letzteres aber nur für den Gläubigen?

Diese Theorie geht, sobald man sie näher betrachtet, so aus ihren eigenen Fugen, daß man es weder Zwingli noch Calvin noch irgend einem Reformirten wird übel nehmen dürfen, wenn er fragt: wo steht das geschrieben?? In den Einsetzungsworten steht es nicht; Christus sagt nicht: ἐν τούτῳ ἐστὶ σῶμά μου, sondern: τοῦτό ἐστι τὸ σῶμα μου, und was das, eigentlich genommen, heißen würde, haben wir oben gesehen. Joh. 6. verwehrt uns sogar eine solche Erklärung; denn wer Christi Fleisch und Blut geistlich (nämlich durch den Glauben und durch eine dem Glauben entsprechende mystisch-geheimnißvolle Selbstmittheilung der Person Christi) empfangen hat, den hungert und dürstet nicht mehr nach einer andern, leiblichen, mündlichen Mittheilung der vom πνεῦμα Christi geschiedenen σὰρξ Christi als solcher, die ja (nach V. 68.) doch nicht lebendig machen könnte. Die Geschichte der Einsetzung selbst verwehrt ebenfalls eine solche Erklärung. „Da das Blut Christi" (Schenkel, S. 223.) „noch nicht vergossen war, „so konnte der Herr auch noch nicht wirklich vergossenes Blut „austheilen," und mit vollem Rechte sagt auch Jul. Müller

(in Herzog's Encyklop. Art. Abendmahl): „Hätten die „Jünger Christi Wort eigentlich verstanden, so mußte ihnen „die Vorstellung, daß das Brod der Leib ihres Herrn sey, „so lebhaftes Erstaunen erregen, daß sie nach der Analogie „ihres sonstigen Verkehrs mit ihrem Meister gewiß nicht „unterlassen haben würden, ihn um Aufschluß über den „Sinn seiner Rede zu bitten." Die erlanger Zeitschrift für Prot. und Kirche (1854. Aug. S. 68.) weiß hiergegen nichts zu erwiedern, als die übel angebrachte Bemerkung, es sey „natürlich, daß die Jünger diesesmal solcher vor„witzigen Fragen sich enthielten"; sie müßten „zu ge„müthlos gewesen seyn, wenn sie jene ernsten Augenblicke „noch mit allerlei Fragen der Neugierde entweiht hätten." Ob die erlanger Zeitschrift hier von jenen Jüngern spricht, die so eben noch (Luk. 22, 24.) gestritten hatten, welcher der größeste wäre, oder von etwaigen anderen zwölf Jüngern, ist nicht recht klar. Nur so viel ist gewiß, daß eine bittende Frage um Erklärung so wenig eine Frage der „Neugierde" und des „Vorwitzes" gewesen wäre, als die Frage Luk. 22, 33. oder Joh. 13, 25 f., und daß sie ebenso wenig von Jesu wäre zurückgewiesen worden, als Jesus Fragen wie Matth. 13. 10. und 36. 17, 19. 18, 1., Joh. 14, 5. und 8. u. a. unbeantwortet gelassen hat. Wenn aber die erlang. Zeitschr. vollends fortfährt: „Ueberdieß hatte der Herr „in jener Rede Joh. 6. bereits so wichtige Winke über das „Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes gegeben, „daß die Jünger mit Hülfe derselben sich in das jetzt ein„gesetzte heil. Abendmahl wohl finden konnten", so muß man ihr für dieß Zugeständniß herzlichen Dank wissen. Die Jünger mußten hiernach an das Wort sich erinnern: „Wer mein Fleisch isset und trinket mein Blut, der hat das ewige Leben", und konnten folglich nicht an eine manducatio oralis, an welcher auch Ungläubige Theil haben könnten, denken. — Zu dem Allem kam noch die Parallele mit dem alttestamentlichen Passah, welche schon von Oeko-

lampad betont worden ist und von Schenkel noch mehr hätte urgirt werden dürfen. Und endlich sehen wir an der Art, wie Luk. und Paulus das zweite der Einsetzungsworte exegetisch umgestalten: „dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blute", daß die Jünger, vom heil. Geist erleuchtet, die Einsetzungsworte wirklich so verstanden haben, daß der Gläubige durch den Genuß von Brod und Wein in den neuen Bund, der in Christi getödtetem Leib und vergossenem Blute gestiftet ist (und nach Joh. 15, 1 ff. u. a. in einer geheimnißvollen persönlichen Lebensgemeinschaft mit der Person Christi sich vollzieht), von Neuem eingesetzt, resp. in demselben bestätigt und befestigt werde a).

a) Referent ist mit der erlanger Zeitschr. gegen J. Müller darin einverstanden, daß Matthäus und Markus die ursprüngliche Version der Einsetzungsworte, Lukas und Paulus aber eine erklärende Umgestaltung derselben geben. Eben darum hat man aber bei Lukas und Paulus die richtige Erklärung zu suchen und braucht nicht (wie jene Zeitschrift Müller Schuld gibt) einen Widerspruch zwischen Matthäus und Paulus vorauszusetzen, hat aber eben darum auch nicht nöthig, mit der genannten Zeitschrift künstliche Versuche zu machen, ob denn nicht doch vielleicht „des „Paulus Referat sehr wohl in Uebereinstimmung mit dem" (synekdochisch erklärten) „des Matthäus gebracht werden kann" Gewiß kann Alles gebracht werden, wohin man es bringen will. Man darf nur mit der erlanger Zeitschrift in 1 Kor. 11, 25. die Worte ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι aus ihrer natürlichen Verbindung mit διαθήκη herausreißen und zu ποτήριον ziehen; man darf dann nur noch τὸ ποτήριον ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι umkehren und τὸ αἷμά μου ἐν τῷ ποτηρίῳ oder τὸ ποτήριον, ἐν ᾧ τὸ αἷμά μού ἐστιν, daraus machen („dieser Kelch ist vermöge meines Blutes, welches er enthält, das den neuen Bund vermittelnde" oder „er ist damit, daß er mein Blut ist, das neue Testament"): so hat man in der That das Gewünschte erreicht und den Paulus „in Uebereinstimmung gebracht", zwar nicht mit Matthäus, wohl aber mit der vorher schon fertigen künstlichen Exegese des Matthäus! Hat das moderne Lutherthum kein besseres exegetisches Bollwerk für seine „reine Lehre", so muthe es uns nur wenigstens nicht zu, diese monströse Exegese unbesehen

Daß auch in dieſem Falle Paulus recht wohl ſagen konnte, wer unwürdig eſſe, unterſcheide nicht den Leib des Herrn, das iſt wohl klar. Das Gleichniß, das die erlanger Zeitſchr. hiergegen (S. 73.) geltend macht, bezeichnet ſie

---

und ungeprüft als die klare, deutliche Schriftlehre hinzunehmen, und fordere nicht blinden Glauben für das, was nicht im mindeſten Ausſage des Wortes Gottes, ſondern lediglich Product menſchlicher Kunſt iſt! Doch von ſo unbeſcheidener Forderung iſt auch die erlanger Zeitſchr. weit entfernt. „So würde es uns ganz wohl einleuchten", ſagt ſie S. 77., „daß Paulus, wenn er ſpäter als „die Synoptiker über das h. Abendmahl berichtet hat, „den Ausdruck derſelben fortgebildet und das Gepräge des Tropus „ihm aufgedrückt hätte, um jedem Mißverſtande vorzubeugen" — ſie vergißt hier, daß ſie ſelbſt zuvor gegen J. Müller den Satz verfochten hat, daß der Bericht des Mt. u. Mk. der urſprüngliche und der des Paulus der ſpätere ſey! — Es ſind das zwei wichtige Zugeſtändniſſe der erlanger Zeitſchrift: 1) die Jünger mußten die Einſetzungsworte nach Joh. 6. verſtehen, und 2) der pauliniſche Bericht iſt der ſpätere, und wenn er das iſt, ſo iſt es wohl einleuchtend, daß Paulus den Einſetzungsworten das Gepräge des Tropus aufgedrückt hat, um jedem Mißverſtande vorzubeugen. Dazu kommt noch ein drittes, naivſtes Zugeſtändniß, S. 79. Wenn Müller mit Calvin eine reale, aber nicht mündliche, nicht durch das Brod vermittelte, ſondern neben dem mündlichen Eſſen des Brodes hergehende, unmittelbar vom Himmel herab geſchehende Mittheilung Chriſti lehrt, ſo läßt die erlanger Zeitſchr. in ihrem Namen einen „Schüler" den Einwand machen, „er könne ſich eine derartige reale Selbſtmit„theilung Chriſti **nicht denken**, wofern ſie nicht eine ſubſtantielle (ſoll heißen: mündliche) ſey." Alſo daß Chriſti lebendiger Leib ſich real mit der todten Materie des Brodes verbinde, ohne zuvor durch ein anderes Vehikel ins Brod gebracht zu ſeyn, das zwar kann der „Schüler" ſich denken; daß aber Chriſti Leib und Blut ſich real mit dem inwendigen Menſchen verbinde, ohne durch ein anderes Vehikel, nämlich das Brod, ihm gebracht zu werden, das kann er ſich nicht denken; das ſey „Einfältigen nicht vorſtellig zu machen". Alſo aufs Denkenkönnen und Vorſtelligmachen lieſe am Ende die Sache hinaus. Weil es zu ſchwer iſt, dem Worte des Herrn Joh. 15, 1 ff. einfach zu **glauben**, darum müſſen die Einſetzungsworte im

ſelbſt als ein „noch immerhin hinkendes", und mit großem Rechte; wer die Fahne verläßt, von dem kann man nicht wohl ſagen, er unterſcheide nicht den Kriegsherrn, weil die Fahne nicht einmal ein Zeichen des Kriegsherrn, geſchweige ein Pfand und Siegel deſſelben iſt. Wenn aber ein Leichtſinniger aus Verſehen ſtatt eines anderen Papieres einen Thalerſchein nimmt, um ſein Licht anzuzünden, ſo kann von ihm wohl geſagt werden: er unterſcheidet nicht den Thaler, obwohl das Papier weder ſelbſt ein Thaler, noch der Thaler in dem Papiere iſt, ſondern das Papier nur eine Anweiſung enthält auf einen Thaler. Und wenn einer das Teſtament ſeines Vaters zerreißt, um damit den Schweiß von den Fenſtern zu wiſchen, ſo unterſcheidet er nicht die Erbſchaft ſeines Vaters, obwohl dieſe Erbſchaft nicht in dem Papiere ſteckt, ſondern er nur mit dem Papiere zugleich in das Recht auf deren Beſitz getreten iſt. So unterſcheidet auch der, welcher das heilige Mahl wie ein gemeines Mahl genießt, nicht dasjenige Gut, in deſſen Beſitz er mittelſt dieſes Mahles (wenn er es recht gebrauchen würde) treten würde und das ihm mit dem Brod und Wein zugleich dargeboten und durch Brod und Wein zugeſagt und verſiegelt wird, nämlich den gekreuzigten Leib und

---

Widerſpruch mit Joh. 6, 51. u. 54. erklärt werden; darum muß — nachdem zuvor zugegeben war, daß die Jünger die Einſetzungsworte nach Joh. 6. verſtehen mußten — hinterher doch wieder (S. 79.) als Axiom aufgeſtellt werden, die Einſetzungsworte müßten ſo erklärt werden, daß „das h. Abendmahl einen „ſpecifiſch verſchiedenen Charakter von der geiſtlichen Nießung „im Glauben gewinne". Und eine ſolche Exegeſe, welche eingeſtandenermaßen das Ergebniß, auf welches ſie kommen will, zuvor ſchon fertig hat und S. 79. wieder umſtößt, was ſie S. 68. ausgeſprochen, macht den Anſpruch, man müſſe an ſie glauben, weil ſie „bei dem Buchſtaben der Einſetzungsworte bleibe" —! und findet es „zu beklagen, daß die reformirte Theologie dieß noch „immer nicht zugeſtehen will." Wir fürchten, daß nach ſolchen Proben dieß auch noch ſehr lange dauern werde.

das vergossene Blut Christi, oder nach Paulus' Auslegung: den in Christi Tod geschlossenen neuen Bund, den Lebensbund mit Christi Person, also Christum selbst.

Wir haben hier nun freilich dem Gange des schenkel'schen Werkes schon vorgegriffen und den Inhalt von Theil III. Abschn. 4. („die biblische Begründung der Union") schon mit heraufgezogen. Aber nicht ohne Absicht. Denn eben dieser Abschnitt enthält mehr eine biblische Begründung der calvinischen oder eine biblische Widerlegung der lutherischen Abendmahlslehre, als eine biblische Begründung der Union, und hat auf die Union nur insofern Bezug, als er beweist, daß die lutherische Abendmahlstheorie mit schreiendem Unrechte sich als die einfach bibelgläubige der reformirten als einer minder schriftgemäßen gegenüberzustellen wagt.

Wir kehren nun zum Verlauf der geschichtlichen Entwickelung der Abendmahlsstreitigkeiten zurück, und da es unsere Aufgabe nicht seyn kann, diesen Verlauf in seiner ganzen Complicirtheit noch einmal darzustellen, so beschränken wir uns darauf, diejenigen einzelnen Punkte anzumerken, wo Schenkel's Darstellung uns einer Ergänzung oder Berichtigung zu bedürfen scheint.

Wenn Oekolampad in seiner Schrift de genuina etc. „dem Glauben allein alle Heilswirkung zuschreibt und den Tod Christi selbst nur als ein Pfand der Liebe Gottes gelten lassen will", so habe ich wohl recht gehabt, in meinem Dogma v. Abendm. zu sagen, daß „die Energie der Beziehung auf Christi Tod bei Oekolampad so gut wie ganz fehle", und vermag nicht recht einzusehen, warum Schenkel dieß „nicht genau" findet. — Ebenso wenig hat mich das überzeugen können, was er gegen meine Darstellung des Syngramma einwendet. Das Syngramma versucht zu zeigen, wie Christi Leib im Brod seyn könne, und thut dies so, daß wir daraus ersehen, wie nach An-

ſicht der Verfaſſer des Syngramma Chriſti Leib im Brode ſey — nämlich genau ſo, wie er im Worte iſt. „Wie „der Glaube Gott gegenwärtig hat, ſo muß er auch Chriſti „Leib und Blut gegenwärtig haben.“ „Wenn Chriſtus „ſagt: mein Leib wird für euch gegeben, hat er denn dann „nicht ſeinen Leib in dieß Wort eingeſchloſſen?“ „Wie das „Wort von der ehernen Schlange die Heilkraft in ſich trug, „ſo trägt das Wort vom Abendmahl Chriſti Leib in ſich.“ Das iſt und bleibt eine völlig andere Anſchauung, als die Luther's. Freilich betont auch Luther das Wort, aber in ganz anderer Weiſe. Luther ſagt, weil das Wort Chriſti daſtehe, ſo werde der Leib Chriſti durch die Kraft dieſes Wortes in das Brod gebracht; Brenz ſagt, das Wort im Abendmahl bringe den Leib Chriſti dem Menſchen oder dem Glauben. Wenn er den Einwurf der Schweizer, daß zwei Körper nicht an einem Orte ſeyn können, kurz beſeitigt mit dem Vorwurf, daß das Vernunftgründe ſeyen, ſo durfte Schenkel (S. 230.) hieraus noch nicht den Schluß ziehen, daß Brenz ſelbſt geglaubt habe, der Leib Chriſti ſey im Brode als an einem Orte. Der geehrte Verfaſſer würde auch ſchwerlich ſo geurtheilt, ſchwerlich Brenzens Lehre mit der Luther's identificirt haben, wenn er die anderweitigen Schriften von Brenz, wo dieſer ſich über das h. Abendmahl ausſpricht, mit in den Kreis ſeiner Unterſuchung gezogen hätte. „So Fleiſch „und Blut Chriſti unſere geſchenkten Gaben ſind“, ſagt Brenz im Comm. z. Joh., „ſo muß erfolgen, daß ſie nach „Art und Weiſe geiſtlicher Gaben unſerm Glauben „mitgetheilt werden.“ — „Wir fragen nicht, ob der Leib „Chriſti leiblich oder fleiſchlich im Brod weſentlich gegenwär„tig ſey — ſondern allein, ob im Brod und Wein un„ſerm Glauben der Leib und das Blut Chriſti diſtri„buiret werde. Das Brod wird der Leib Chriſti genannt „von wegen der gegenwärtigen Uebergab, näm„lich dieweil der Leib Chriſti mit dem Brod durch das

„Wort unserm Glauben geschenkt und gegeben wird.“ „Der äußerliche Mensch empfängt seine äußerliche, verwandte „Wahrzeichen, der innerliche und geistliche Mensch aber „seine innerliche und ihm allein gebührende und zuste„hende Gaben.“ „Das Brod ist auf keine andere Weise „der Leib Christi, denn wie uns derselbe durchs Wort ge„bracht wird.“ „Der äußerliche Mund des Leibes „nimmt und empfähet Brod und Wein nach seiner „Empfindung; aber der Mund des Glaubens empfä„het auch nach seiner Empfindung den Leib und das „Blut Christi, daß auf solche Weise des äußerlichen „Menschen Mund und Leib im Sacrament habe seine leib„lichen Wahrzeichen, und der Glaub die geistlichen „Gaben und Wahrheit selbst.“ „Denn es ist der „Leib Christi nicht im Brod, noch das Blut im Wein, „daß es allda fleischlich sein Subsistenz oder Wesen haben „sollte, sondern daß es dem Glauben daseyn und dienen „und demselben dispensirt und mitgetheilt werden sollte. „Darum darfst du dir keine neue Zukunft Christi „ins Brod imaginiren.“ So sagt Brenz. Wie stimmt das mit Luther's Lehre, dessen „Meinung in Summa“ die war, „daß Alles, was das Brod wirke und leide, auch der Leib Christi wirke und leide, daß er „gegessen und mit den Zähnen zerbissen werde“ —?

So wenig es je gelingen kann, die Anschauung des Brenz von 1520—1530 mit der Anschauung Luther's zu vereinigen, so wenig dürfen vereinzelte Aeußerungen des letzteren benutzt werden, seine Ansicht auf die brenzische zu reduciren, wie dieß Schenkel S. 243. u. S. 246. zu versuchen scheint. Wenn Luther zum Beweis für die Ubiquität sagt, daß die Predigt des Wortes Christum wahrhaftig in die Herzen bringe, und daß man da auch nicht fragen dürfe, wie er vom Himmel herab ins Herz komme, so folgt daraus ganz und gar nicht (was Schenkel S. 244. folgert), daß nach Luther Christi Leib und Blut auch im

Brod und Wein nur auf die Weise wie in der Predigt oder im Herzen gegenwärtig sey, sondern nur dieß, daß (Schenkel, S. 258.) „die specifisch sacramentale Gegenwärtigkeit „des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle durch die „Annahme einer kosmischen Allgegenwärtigkeit nothwen„digerweise beeinträchtigt werde" — was aber eben Luthern selbst nicht zum Bewußtseyn kam. Und wenn Luther sagt: „die Worte bringen das mit, wie sie lauten", so meint er damit nicht wie Brenz: sie bringen Christum dem gläubigen Herzen mit, sondern: sie bringen ihn in das Brod und in den Wein. „Durchs Wort fasset er sich ins Brod", sagt Luther. —

Mit Unrecht nennt Schenkel S. 249. u. 253. den Brief Zwingli's an Luther vom 1. April 1527 einen „heftigen", „um seiner Heftigkeit willen nicht zu entschuldigenden". Ich habe den Brief — er beginnt mit den Worten, daß Zwingli Luthern stets wie einen Vater geehrt habe — abermals durchgelesen und finde ihn ernst im höchsten Grade, aber von Heftigkeit keine Spur. Zwingli redet ihm in würdigem Tone ins Gewissen und stellt ihm allerdings vor, wie er durch solche Art des Streitens sich versündige. Solche ernste Worte, mit dem Muthe des Schmerzes gesprochen, aus dem Munde eines so verachteten Gegners, mögen Luther erbittert haben; aber Zwingli der Heftigkeit anzuklagen, geben sie uns kein Recht.

Wie sehr Zwingli nur und ausschließlich durch Schriftgründe getrieben war, seine Fassung der Luther's entgegenzustellen, dafür wird S. 251. eine treffende Stelle aus seiner amica exegesis angeführt: Iterum ergo audite, obsecro! Absurditatem non metimur ab ipsa re: nihil enim putamus absurdum esse, quod divinis eloquiis traditum est, si modo fidei intellectus recte capit eorum sensum. Nam fidei nihil est absurdum, si modo recte intelligas ea quae fidei credenda proponuntur. Quodsi quid fidei absurdum, id tandem vere absurdum est. Hic scilicet cardo versa-

tur. Nicht weil sie mit der Vernunft, sondern weil sie mit dem Glauben streitet, verwirft er seines Gegners Lehre.

Treffend ist die Bemerkung S. 261., wie Luther erst in zweiter Linie, erst durch den Kampf selbst gedrängt, im Laufe des Streites dem Abendmahle einen neuen, selbständigen Hauptzweck zuschrieb. Leib und Blut Christi sollte nun nicht mehr bloß als Zeichen und Besiegelung der Sündenvergebung mündlich genossen werden, sondern um die Auferstehung des Leibes zu bewirken. Meint Luther damit die Auferstehung Aller, auch der Verdammten zum Gerichte, so muß man fragen, erstlich, ob diese auch in der ewigen Qual noch den Leib Christi als causa des Fortbestehens ihres Leibes in sich haben werden, zweitens, ob die Heiden, die nie das Abendmahl empfangen haben, etwa nicht auferweckt werden sollen. Es scheint aber, daß Luther nur an die Auferstehung zum Leben gedacht hat; denn er sagt an anderem Orte: Christi Leib und Blut „wandelt den, der es isset, und macht ihn „ihm selbst gleich, geistlich, lebendig und ewig." „So wir „Christi Fleisch essen, so ist diese Speise so stark, daß sie „uns in sich wandelt und aus fleischlichen, sündlichen, sterb„lichen Menschen geistliche, heilige, lebendige „Menschen macht." Es entging ihm, daß er hiermit dem Genuß der Ungläubigen den Todesstoß versetzte. Ist das Essen des Leibes und Blutes Christi ein assimilari in Christi Leib und Blut, ein Verwandeltwerden des Essenden durch die Speise, so ist es nicht mehr ein mündliches Essen, dessen auch der Ungläubige fähig ist.

Der Abschnitt über Zwingli und Luther schließt S. 278 f. mit einer treffenden und präcisen Kritik des Streitpunctes und der beiderseitigen Mängel. „Die Wahrheit Luther's „war, daß er die göttliche Verheißung, das Wort der „Stiftung, als Substanz des Abendmahls festhielt und „demselben eine objective, von jedem Selbstwollen und „Selbstthun des menschlichen Subjectes unabhängige Wir-

„kung zuschrieb. — Aber indem er die Einsetzungsworte in „Folge einer unrichtigen Exegese von der damit beschriebe„nen Thatsache des Todes Jesu ablöste, die Möglich„keit eines Typus bestritt und doch eine Synekdoche an„nahm, verlor er den festen Boden des Schriftglaubens. — „Die Wahrheit Zwingli's war, daß er den Glauben „an das durch den Kreuzestod erworbene Ver„dienst Christi als unerläßliche Bedingung eines beseli„genden Abendmahlsgenusses festhielt; er war aber in einem „Irrthum befangen, daß Christus den Glaubenden sich „nicht durch reale Gegenwart im Abendmahle mittheile, „daß die Art der Selbstmittheilung Christi nur eine sub„jectiv gedachte, nicht eine objectiv thatsächliche sey." — Die Wahrheit beider Reformatoren widerspricht einander nicht. „Daß die Einsetzungsworte die Kraft in sich tragen, „die gottmenschliche Persönlichkeit Christi den Abendmahls„genossen real mitzutheilen, widerspricht der Annahme, daß „nur unter der Bedingung des Glaubens an „das versöhnende Verdienst Christi ein realer geistlicher Ge„nuß des Herrn möglich sey, keineswegs" — so wenig, als die Wahrheit, daß Christus für die Sünden aller Menschen genuggethan und Vergebung erworben habe, dem Satze widerspricht, daß man nur durch den Glauben die Sündenvergebung, die für Alle da ist, ergreifen und sich zu eigen machen könne, oder so wenig, als die Wahrheit, daß eine Kraft Christi das blutflüssige Weib geheilt hat, dem Worte Christi widerspricht: dein Glaube hat dir geholfen.

Schenkel geht nun (im dritten Abschnitt) zu Melanchthon und Calvin über. Wir vermissen hier eine allgemeinere Vorbetrachtung. Zwingli's und Luther's Lehrtropen waren nicht die beiden einzigen, ausschließlich vorhandenen. Bereits vor dem Jahre 1530 gab es zwischen beiden zwei vermittelnde Lehrtropen. Auf der einen Seite

hatte ſich bei Bucer und in der Tetrapolis der Zwinglianismus bereits vorwärts nach dem Calvinismus hin entwickelt und in der Tetrapolitana ſeinen Ausdruck gegeben (Christus non minus hodie quam in novissima illa coena omnibus qui inter illius discipulos ex animo nomen dederunt, cum hanc coenam ut ipse instituit repetunt, verum suum corpus verumque suum sanguinem vere edendum et bibendum in cibum potumque animarum, quo illae in aeternam vitam alantur, dare per sacramenta dignatur, ut iam ipse in illis et illi in ipso vivant et permaneant, in die novissimo in novam et immortalem vitam per ipsum resuscitandi); auf der andern Seite hat nicht erſt Melanchthon von 1531 an die praesentia in et sub pane und manducatio oralis fallen laſſen, ſondern es war ſchon von Anfang an durch Brenz, Haner, Schnepf u. A. Luther's Lehre in einem anderen, von Luther abweichenden Sinn aufgefaßt und dahin ausgebildet worden, daß das Wort Chriſti Leib und Blut nicht dem Brode, ſondern dem Glauben, nicht zu mündlichem, ſondern zu inwendigem Eſſen bringe, und daß Brod und Wein als irdiſche Speiſen Zeichen ſeyen, mit denen zugleich die himmliſche Speiſe dem Menſchen mitgetheilt werde. Dieſe Anſchauung war ſo weit verbreitet, als Brenzens Katechismus; wenn Melanchthon von 1531 an die manducatio oralis fallen ließ, ſo ſtellte er damit nicht eine nagelneue Lehre auf, ſondern zog ſich nur auf einen Boden zurück, der innerhalb der Kirche augsburgiſcher Confeſſion bereits ſtillſchweigend als berechtigt anerkannt — allermindeſtens geduldet war.

Wir nehmen hier ſogleich herauf, was Schenkel ſpäter (S. 318.) über den Sinn des Art. 10. der Invariata ſagt. Wenn Prof. D. Heppe in neuerer Zeit ſo weit gegangen iſt, den

melanchthoniſch-calviniſchen Lehrtropus über das Abendmahl für den alt- und urproteſtantiſchen, gleichſam allein berechtigten zu erklären und dieſen Lehrtropus in die Invariata hinein zu interpretiren, ſo iſt er hierin ganz entſchieden zu weit gegangen, und Goebel's reformirte Kirchenzeitung hat ganz recht, wenn ſie dagegen feſthält, daß Melanchthon ſelbſt auf dem augsburger Reichstage 1530 noch in ſchneidendem Gegenſatze zu den Zwinglianern und Tetrapolitanern ſtand. Noch weit weniger kann man Heppe beipflichten, wenn er aus der Exiſtenz jenes vermeintlichen „Urproteſtantismus" (Melanchthonianismus) das Recht der Exiſtenz einer deutſch-reformirten Kirche ableitet. Dieſe trägt ihr Recht in ſich ſelber und ruht nicht auf der Invariata, ſondern hat in der Tetrapolitana ihr älteſtes Wurzelbekenntniß. — Aber ſoviel iſt auf der andern Seite auch wieder wahr, und wird von Schenkel S. 318. mit Recht geltend gemacht, daß die Invariata, indem ſie nicht dem ausgebildeten Calvinismus, ſondern dem einſeitigen Zwinglianismus ſich entgegenſtellte, dieß in einer ſolchen Weiſe that, daß ſie damit der brenz-haner'ſchen (und nachherigen melanchthon'ſchen) Auffaſſung (die im Weſentlichen mit der calviniſchen ziemlich eins iſt) immer noch freien Spielraum ließ und dieſelbe nicht ausſchloß. Der Verſuch der ref. Kirchenzeitung, die genuin-lutheriſche Anſchauung als die in der Invariata klar und ausſchließlich ausgedrückte darzuſtellen, will uns als eben ſo kühn erſcheinen, wie der Verſuch Heppe's, der die nachherige melanchthon'ſche Anſchauung in der Variata findet. Die ref. Kirchenzeitung wehrt ſich dagegen, daß man die Worte des 10. Art. der lateiniſchen Invariata: in coena domini, auf adsint beziehe, und behauptet, dieſelben könnten nur zu vescentibus gehören; ſie vergißt aber hierbei, daß dieſer lateiniſche Artikel ſelbſt nur die Ueberſetzung des deutſchen Artikels iſt: „daß wahrer Leib und „Blut Chriſti wahrhaftig unter der Geſtalt des Brods und

„Weins im Abendmahl gegenwärtig sey". Hierin haben also Schenkel und Heppe gegen die ref. Kirchenzeitung unstreitig recht; und insofern eine Gegenwart im Abendmahl gelehrt wird, konnte die nachherige melanchthon'sche Richtung (wonach nicht in Brod und Wein, wohl aber in der Handlung Christi Leib und Blut gegenwärtig war) unter den Flügeln des 10. Art. der Invariata Platz finden. Aber mehr freilich auch nicht! Daß dieß der ursprüngliche Sinn der Invariata sey, ist eine viel zu weit gehende Behauptung Heppe's (der auch Schenkel keineswegs beipflichtet). Die Invariata sprach sich über den Gegensatz zwischen der luther'schen und nachherigen melanchthon'schen Lehre durchaus noch nicht mit Bewußtseyn aus. — Auch die Worte „unter Gestalt Brodes und Weines" drücken die genuin-luther'sche Lehre nicht aus und sollen die nachherige melanchthon'sche nicht ausschließen. Sie sollen (wie ich in meinem Dogma v. Abendm. II. S. 357. schon gezeigt, und worin Schenkel mir S. 339. ebenfalls beistimmt) nichts Anderes sagen als: unter beiderlei Gestalt; sie beziehen sich auf den Ritus, nicht auf das Dogma, und wären, wenn sie auf das Dogma sich hätten beziehen sollen, in der lateinischen Ausgabe sicherlich nicht weggelassen worden, da in diesem Falle zwischen der lateinischen und der deutschen Invariata eine weit größere Kluft entstanden wäre, als sie je zwischen der Variata und Invariata hat aufgefunden werden können. Sie wurden weggelassen, weil sie sich auf den Ritus bezogen und ein Moment enthielten, das Art. 22. ohnehin besprochen war. Würden sie zur Darstellung des Dogma bestimmt gewesen seyn, so würden sie von vorneherein unbrauchbar gewesen seyn, da sie in diesem Falle nicht das lutherische, sondern das katholische Dogma (daß von Brod und Wein nur die Gestalt übrig bleibe und unter dieser Gestalt Brodes und Weines die Substanz des Leibes und Blutes Christi gegenwärtig sey) ausgedrückt hätten.

Die Sache steht also klar und einfach so, daß die Invariata die Lehre Luther's im Gegensatze zu der Lehre Zwingli's, sowie zur katholischen Lehre ausdrücken wollte, und daß sie dieß in einer solchen Weise (noch ohne klares Bewußtseyn von dem erst später aufgetretenen feineren Gegensatze zwischen Luther und Melanchthon-Calvin) gethan hat, daß nicht allein die damals schon vorhandene brenz'sche Anschauung, sondern auch die nachherige melanchthonische sich mit ihren Ausdrücken zurechtfinden konnte. —

Wie Melanchthon nun durch Oekolampad's Einfluß und Briefe von 1530 an an Luther's Lehre irre wurde, wird von Schenkel kurz und richtig gezeigt. Gegen den Vorwurf der „Charakterschwäche" sucht Schenkel ihn S. 288. zu vertheidigen. Wenn es ihm aber (nach Schenkel) „unerschütterlich feststand, daß Christus beim Abend-„mahle nicht im Brode gegenwärtig sey", und wenn Melanchthon dieß Jahrzehente lang nicht öffentlich zu vertreten wagte und sogar bei der kasseler Concordienverhandlung mit Bucer sich zu einem „nuntius alienae sententiae" (wie Melanchthon selbst in einem vertraulichen Briefe an Camerarius gesteht) hergab, so war das auch eben keine Charakterstärke, und auch in Sachen des Interims hat er solche nicht bewiesen.

Melanchthon behielt die Sündenvergebung als den eigentlichen Hauptzweck des Abendmahles bei, stellte aber das mystische Inwohnen Christi in den Seinen als einen zweiten Hauptzweck daneben (Schenkel, S. 287 ff.). Beide Zwecke, die Sündenvergebung durch Christi Tod und die unio mystica mit dem Verklärten, lagen ihm aber noch unvermittelt nebeneinander. Calvin war es (S. 295 ff.), welcher die Abendmahlslehre zur vollen Klarheit und innern Einheit brachte, indem er ihre Basis, das Verhältniß des Christen zum Heiland überhaupt, vor Allem genau und nach der vollen

Tiefe der Schriftlehre würdigte. Es ist das neue Leben im Menschen oder das Leben des neuen Menschen, das gespeist und genährt werden soll. Seine einzige Speise ist — in und außer dem Abendmahl — der ganze lebendige Christus; wer ihn hat, hat erstlich mit ihm das Verdienst seines Todes, die Rechtfertigung und Sündenvergebung, und zweitens die Kräfte der Heiligung und des neuen Lebens und der Verklärung. Das lehrt Christus Joh. 6., darnach mußten und sollten die Jünger die Einsetzung des h. Abendmahles verstehen (wie das ja auch die erlanger Zeitschr. f. Protest. zugibt); dieß allgemeine Grundgesetz gilt auch für das h. Abendmahl. Indem Calvin zeigt, daß man die Sündenvergebung durch Christi Tod gar nicht empfangen könne, ohne Christum selbst real zu empfangen, und daß unserem Glauben an seinen Tod seine reale wunderbare, geheimnißvolle Selbstmittheilung entspreche, baut er die einseitige Lehre Zwingli's (mit dem er in der Exegese der Einsetzungsworte, nicht aber in der von Joh. 6., übereinstimmt) aus; und indem er die Beziehung auf Jesu Tod und auf seine Inwohnung in lebendigen Zusammenhang bringt, verbindet er die einzelnen Bausteine des melanchthonischen corrigirten Lutherthums zu einem einheitlichen Bau.

Ganz klar ist, und von Schenkel (S. 313.) treffend gezeigt, daß die Gegenwart Christi im heiligen Abendmahle nach Calvin und der reformirten a) Lehre eine

a) Nicht der „deutsch-reformirten", wie Schenkel S. 316. schreibt. Zwischen der deutsch-reformirten und der übrigen ref. Abendmahlslehre ist nicht der leiseste Unterschied. Die conf. Belg. geht in Art. 35. sogleich von der Idee der duplex vita in regeneratis aus, die Gallica lehrt aufs bestimmteste einen Empfang der vera substantia corporis et sanguinis Christi, die decl. Thorun. fügt bei, daß wir non solum quoad animam, sed etiam quoad corpus nostrum mit Christi verklärter Menschheit gespeist werden. Nur Heppe will von einem Unterschied zwischen deutsch-reformirt und calvinisch etwas wissen.

ganz andere ist, als nach Luther. Nach Luther ist Christi Leib und Blut in Brod und Wein da, und geht mit Brod und Wein verbunden zum Munde des Menschen ein. Nach Calvin ist Christi verklärter Leib im Himmel, d. h. in dem Bereich der Schöpfung, wo es keine Sünde und keinen Tod gibt, und wie er einst auf Erden den Knecht des Centurio unbeschadet des Raumintervalls heilend gegenwärtig war, so und noch viel mehr ist er jetzt dem Abendmahlsgenossen gegenwärtig, bietet jedem seine Gegenwart und sich selbst an, vollzieht diese Mittheilung aber nur, wo das Aufnahmsorgan, der Glaube, da ist. — Man kann noch mehr sagen. Auch der Leib und das Blut Christi selbst ist nach Calvin etwas Anderes, als nach Luther. Nach Luther ist es die verklärte materielle Substanz, nach Calvin in erster Linie der gekreuzigte Leib und das vergossene Blut, d. h. der Tod des Herrn; da man aber an diesem nur Theil haben kann, indem man an der Person Christi Theil hat, so ist es die lebendige ganze Person Christi, die sich mit dem innersten Centrum des Menschen, der unsterblichen seelischen Substanz, real und substantiell [a] auf eine schlechthin wunderbare, unbegreifliche und allmächtige Weise, für die das Raumintervall gar keine Schranke bietet, vereinigt; und von da aus endlich vollendet sich diese geistliche Vereinigung bis zur heiligenden mystischen Durchdringung auch des Leibes mit den himmlischen Lebenskräften Christi [b].

---

a) Schenkel sagt: virtuell. Das entspricht nicht dem ref. Bekenntniß. Veram substantiam sagt die conf. Gallica. Der ref. Kirche gilt eben nicht die Materie als solche, sondern das verklärte lebendige Wesen, das durch und durch πνευματικὸν ist (1 Kor. 15, 44—45.) als das wahrhaft Substantielle.

b) Vergl. Schenkel, S. 367: „Findet nach Thomasius die lutherische Confession ihren Trost in der Lehre, daß Christus uns auch nach seiner Menschheit allerwärts nahe sey, so findet die reformirte

Einen Punkt hat Schenkel nur mehr gelegentlich berührt und nicht zur vollen Klarheit gebracht — die Lehre von den beiden Naturen in Christo. Referent erlaubt sich, hier in Kürze auf das zu verweisen, was er in seiner „christlichen Dogmatik" §. 361—390. über den Gegenstand gesagt hat. Dort ist nachgewiesen, wie schon im Alterthum der Eutychianismus nicht das Gegentheil, sondern die Consequenz des Nestorianismus war und auf der gleichen Grundanschauung ruhte, daß nämlich der Gottessohn sich mit einem Mariensohn verbunden habe. Nestorius läßt diese beiden „Naturen" in concretem Sinne einfach nebeneinander fortbestehen; nach Eutyches haben sie, um sich wirklich vereinigen zu können, einander von ihren Eigenschaften gegenseitig mitgetheilt. Die orthodoxe Lehre war vielmehr die, daß der Sohn Gottes — nicht eine menschliche Natur, einen Menschen — sondern die menschliche Natur, d. h. die Beschaffenheit der Menschen angenommen hat, Mensch geworden ist — also nicht, wie wenn Kupfer und Zink (nestorianisch) zusammengelöthet oder (eutychianisch) zu Messing zusammengeschmolzen werden, sondern wie wenn ein Königssohn in fremdem Lande Knecht wird bei einem Kerkermeister, um seinen gefangenen Bruder zu befreien. Der Königssohn ist dann nicht eine Mischnatur zwischen Prinz und Knecht, sondern ist ganz Königssohn und ganz

---

denselben darin, daß er als Gottmensch nach der Totalität seiner Persönlichkeit uns nahe ist in Wort und Sacrament vermöge der Kraft seines h. Geistes. Wer aber mit seiner Person durch das Band des heiligen Geistes verbunden ist, der ist nun auch mit seiner Menschheit verbunden, die einen so wesentlichen Theil (??) seiner Person nach reformirter Lehre bildet." — Besser: der ist auch mit seinem Leibe verbunden, in welchem Christus vermöge seiner Menschheit (d. h. Menschennatur, menschlichen Beschaffenheit) existirt, und welcher seit der Auferstehung Christi ein verklärter Leib ist.

Knecht. Er hat zu seinem unverlierbaren Wesen als Königssohn die Beschaffenheit und Natur des Knechtes angenommen, nicht aber sich mit einem Knechte verbunden oder in eins verschmolzen. Ich habe dort ferner gezeigt, wie die mittelalterliche Scholastik in die nestorianisch-eutychianische Grundanschauung zurücksank, und habe nachgewiesen, wie Luther diese scholastische Anschauung theilte, und ebenso die Concordienformel, die auch ganz ehrlich von dem filius Dei und dem mit ihm verbundenen filius Mariae redet, und wie daher die gegenseitige Eigenschaftsmittheilung der beiden Naturen, d. h. der beiden Bestandtheile, Christi sich als nothwendige Consequenz ergab. Ich habe gezeigt, wie Zwingli und Calvin die altpatristisch-orthodoxe Anschauung hatten („Christus naturam hominum assumsit") und lehrten, daß Christus bis zu seiner Auferstehung die Beschaffenheit der dem Tod unterworfenen — von da an in alle Ewigkeit die Beschaffenheit der vom Tod befreiten, verklärten Menschennatur hat.

Was soll nun aber diese ganze historische Darstellung Schenkel's? Schenkel hat eine sehr gründliche und tüchtige Apologie der reformirten Lehre geliefert, und wir haben Ursache, ihm dafür Dank zu wissen, in einer Zeit, wo diese Lehre so maßlos verunglimpft und entstellt wird, und von den Unwissendsten am meisten. Aber was hat dieß mit der Union zu schaffen? Die eigentliche Consequenz daraus wäre die: daß im Calvinismus sich bereits die vollzogene Union darstellt. Referent ist in seinem theologischen Bewußtseyn allerdings ebenfalls überzeugt, daß die calvinische Abendmahlslehre, namentlich wenn sie noch einige Ausbildung erfährt und gegen einige Mißverständnisse sicher gestellt wird, die wahre schriftgemäße höhere Vermittelung zwischen Luther und Zwingli in sich darstellt.

Daraus mag ſich dann der Glauben ergeben, daß dieſe Lehre, weil wahr, am Ende wirklich den Sieg erringen werde. Aber doch wohl erſt am Ende, bei Chriſti Wiederkunft; bis dahin dürfte die babyloniſche Sprach- und Begriffsverwirrung wohl noch beträchtlich zunehmen, und die Schaar der Stolzen nicht kleiner, ſondern größer werden. Was hat nun aber jene Hoffnung oder jener Glaube mit unſerer dermaligen praktiſchen Unionsfrage zu ſchaffen? Soviel ich ſehe: gar nichts. Wir ſind überzeugt: der Calvinismus iſt ſchon die Union; der Lutheraner iſt überzeugt: das Lutherthum iſt ſchon die Union. Das führt zu keiner Union.

Die praktiſche Frage der Gegenwart iſt die, ob eine Union möglich, und wo ſie ſchon beſteht, erhaltbar, und ob ſie erlaubt und berechtigt ſey, ſo lange jene zwei Ueberzeugungen einander noch gegenüberſtehen. Schenkel geht allerdings auch — und zwar gründlich — auf dieſe Frage ein, allein wir müſſen es als den zwar einzigen, aber weſentlichen Hauptmangel ſeines Werkes bezeichnen, daß in der Behandlung ſelbſt dieſe zwei ſo ganz verſchiedenen Fragen häufig genug ineinander fließen und nirgends klar und ſcharf von einander getrennt ſind. Dieß iſt von üblen Folgen. Wir haben es in unſern Tagen oft genug erlebt, und erleben es noch täglich, daß diejenigen, welche im Lutherthum die bereits vollendete Union ſehen, nun die factiſch beſtehenden Unionen möglichſt als Uebertritte zum Lutherthum auszubeuten und das Lutherthum überhaupt als das höchſt- und abſolut-berechtigte geltend zu machen ſuchen mit Umſtürzung aller beſtehenden Rechtsſchranken. Da man nun Andere gern nach ſich ſelbſt beurtheilt, ſo hat es auch nicht daran gefehlt, daß man Solchen, welche qua Theologen offen und ehrlich ihre Ueberzeugung ausgeſprochen, daß im Calvinismus die wahre höhere Einheit liege, die Conſequenz in die Schuhe

geschoben hat, daß sie nun auch qua Kirchenbeamte darauf ausgehen würden, „Alles reformirt zu machen". Ein solcher Verdacht beschränkter Köpfe und Herzen gewinnt nun aber Nahrung, wo jene beiden Fragen nicht klar auseinandergehalten werden. Und eben dieß ist zu bedauern. Schenkel setzt so sehr wie wir die Ehre reformirten Glaubens gerade darein, daß man nicht durch künstliche und listige Machinationen oder Rechtsbrüche dem Calvinismus Bahn zu brechen, sondern der inneren Macht der Wahrheit und Ueberzeugung zu vertrauen habe. Er spricht dieß auch mehrfach aus, aber wir wünschten, daß er für blöde und mißtrauische Augen es noch klarer und schärfer dargethan hätte durch eine schneidende Gegenüberstellung jener beiden Fragen.

Für die praktische Unionsfrage liegt nicht in der calvinischen und auch nicht in der melanchthonischen Lehre, sondern in dem melanchthonischen Grundsatze, daß diese Lehrdifferenz nicht von religiös-praktischer Bedeutung sey — die Lösung. Es hat melanchthonisch-gemilderte lutherische Kirchen gegeben, die die Schärfen von Luther's Abendmahlslehre in der praktischen Lehrthätigkeit zurücktreten ließen (z. B. die Kirche der Kurpfalz unter Otto Heinrich); es hat auch melanchthonisch-gemilderte reformirte Kirchen gegeben, welche — ursprünglich Kirchen augsburgischer Confession, aber unter Melanchthon's Einfluß entstanden — später in die reformirte Kirche gedrängt wurden, aber von ihrem alten Charakter ein gut Theil beibehielten und die Schärfen der calvinischen Abendmahlslehre (z. B. die scharfe Unterscheidung zwischen den duo cibi, duo ora, duo porrigentes etc.), sowie seiner Prädestinationslehre in der praktischen Lehrthätigkeit zurücktreten ließen. So wird es auch jetzt die allein praktische Frage seyn, ob ein solcher Standpunct, der die Schärfen der Lehrsysteme als religiös-unwichtig zurücktreten läßt, möglich und biblisch berechtigt sey

Hier ist denn der S. 325 ff. aus Urkunden und Aktenstücken geführte Nachweis, daß von 1540—1560 die melanchthonisch-gemilderte Variata, welche die Schärfe der Lehre Luther's zurücktreten läßt, feierliche officielle Geltung hatte und von Luther selbst unbeanstandet war, allerdings von Bedeutung. Es handelt sich dabei nicht darum, der lutherischen Kirche unserer Tage die Variata als ein rechtlich für sie noch gültiges Symbol aufdrängen zu wollen, sondern einfach aus einer historischen vergangenen Thatsache zu beweisen, daß das, was von Luther und den damaligen protestantischen Fürsten geschehen ist, heute unmöglich Sünde seyn könne. Es ist urkundlich verbürgte Thatsache, daß bis 1561 in Kursachsen und den meisten protestantischen Ländern (nach dem officiellen Zeugniß des frankfurter Recesses) die Invariata längst vergriffen und die späteren Ausgaben (mit der veränderten Lesart) „bei dem mehreren Theil in Kirchen und Schulen in Gebrauch" waren, und daß der Urheber der Concordienformel, Andreä, in seinem Schreiben an Herzog Julius von Braunschweig vom 2. October 1570 unter feierlicher Anrufung Gottes die Variata sammt dem ganzen corpus Misnicum für ein „christlich Buch" erklärt und „wider der Flacianer Calumnien" vertheidigt hat, ebenso, daß Luther selbst nach dem Erscheinen der Variata den 10. Mai 1541 in einem Brief an Kurfürst Johann Friedrich seine Freude ausgesprochen hat, daß „die liebe Confession rein und fest geblieben sey". Daraus folgt denn doch unwidersprechlich zweierlei: 1) daß die Variata nichts wider Luther's Lehre Streitendes enthalten haben kann, sondern nur die specifischen Schärfen und Spitzen dieser Lehre (negativ) zurücktreten läßt, und 2) daß eben dieß Zurücktretenlassen damals von Luther selbst und den protestantischen Fürsten und Theologen eben so wenig für Sünde gehalten wurde, als es Luthern je als Gewissenspflicht erschien, die Abendmahlsgemeinschaft

mit Melanchthon aufzuheben. Luther hat niemals seine Lehre aufgegeben, aber auch niemals den zwischen seiner und der calvinisch-melanchthonischen Lehre bestehenden feineren Gegensatz zum Gegenstand eines Streites oder einer praktischen Kirchenfrage gemacht. Dieser Streit entbrannte erst eilf Jahre nach Luther's Tode, zur Zeit des wormser Colloquiums, als ein kirchlicher und kirchentrennender.

Für die praktische Unionsfrage ist ferner auch von einiger, wenn auch nur mehr indirecter Bedeutung eine richtige Beurtheilung der Concordienformel (Schenkel, S. 355 ff., wo aber auch wieder die theologische Frage nach der Richtigkeit der reformirten Abendmahlslehre und die praktische Frage nach der Union ineinanderfließen). Denen gegenüber, welche die Concordienformel als den gerundeten, vollendeten Abschluß des lutherischen Lehrsystems oder wohl gar (mit Thomasius) als die Spitze, auf welche alle dogmengeschichtliche Entfaltung der Christenheit von Anfang an hinstrebe, betrachten und deßhalb von diesem Palladium kein Jota aufzugeben sich entschließen können, ist es allerdings auch im Interesse der praktischen Unionsfrage von Wichtigkeit, nachzuweisen, daß die Concordienformel ein Kunstproduct der Transaction zwischen einander widersprechenden innerlutherischen Parteien ist und den Widerspruch nicht gelöst, sondern in sich aufgenommen und verewigt hat. Referent hat in seinem Dogma vom Abendmahl diese Parteien in Kürze dogmatisch charakterisirt; Heppe hat im zweiten Bande seiner „Geschichte des deutschen Protestantismus" mit dem ihm eigenen Sammlerfleiße eine Menge urkundlicher Belege über den Gang jener Transactionen gebracht, welche als urkundliche Actenstücke ihre unbestreitbare Gültigkeit behalten, auch für diejenigen, die dem verdienten Manne um seines angehängten, allerdings oft über das

Ziel hinaus treffenden Raisonnements willen „Geschäftsmacherei" vorwerfen. Auch Schenkel weist S. 355 ff., namentlich S. 377., 379. und 381 f., die inneren Widersprüche, in welche die Concordienformel sich verwickelt hat, nach. Doch hat er den schreiendsten derselben übersehen. Die Form. conc. unterscheidet nämlich in willkürlicher Scholastik drei modi, wie Christi Leib gegenwärtig seyn könne: 1) den modus comprehensibilis, wie Christi Leib sichtbar auf Erden war, 2) den modus spiritualis, „wie der Blick durch die Luft gehe", 3) den modus divinus, der ihm vermöge der communic. idiomm. zukomme, und wonach er immer überall gegenwärtig sey. Von diesem divinus modus heißt es: ea ratione creaturae longe illi praesentiores et penetratu faciliores sunt, quam iuxta secundum modum. Nun wird aber bald darauf gesagt, daß Christi Leib im Brode nicht nach dem divinus, sondern nach dem spiritualis modus sey. Ohne es zu bemerken, hat also die Concordienformel den Satz aufgestellt, daß Christi Leib an jedem andern Orte „longe praesentior" sey, als im Brode des heil. Abendmahles!

Interessant ist der S. 384. versuchte Nachweis, daß gerade die reformirten Bekenntnißschriften es sind, die im Unterschiede von der Concordienformel den Begriff der menschlichen Receptivität retten. Doch hat dieß mit der praktischen Unionsfrage nichts mehr zu thun. Wichtiger ist der S. 389 f. geführte Nachweis, daß die confessionellen Differenzen, wie sie in den fertigen Bekenntnißschriften von 1560—1577 sich darstellen, sich aus dem religiösen Gebiete wirklich in das Gebiet rein theologischer Schulfragen verlaufen haben und in dieser ihrer confessionellen Gestalt in der That mehr der Wissenschaft als der Kirche angehören. Die confessionelle Streitfrage war ja nicht die, ob Christus sich im Abendmahle real mittheile, sondern die (S. 392.) „ob er „den Abendmahlsgenossen eine reale Selbstmittheilung ge-

„währen könne, ohne mit Brod und Wein ſub„ſtantiell vereinigt zu ſeyn"; die reformirte Theologie bejahte, die lutheriſche verneinte es a); dieß iſt aber, „da Chriſtus über die Modalität ſeiner Vereinigung mit „dem Brod und Wein nichts gelehrt hatte," eine Schulfrage „für den luxurirenden Scharfſinn der theologiſchen „Scholaſtik", oder, wie wir lieber ſagen wollen (da ja auch Schenkel ſelbſt ſich eingehend mit der exegetiſchen Prüfung der beiderſeitigen Abendmahlslehren beſchäftigt hat), eine Schulfrage der Theologie, indem hier nicht klare Schriftlehre und ungläubige Vernunft, ſondern zwei verſchiedene, beiderſeits auf exegetiſche Gründe ſich ſtützende Verſtändniſſe einer ſchon um ihrer Tiefe willen ſchwierigen Schriftſtelle vorliegen. Wahr iſt (S. 391.), daß „das religiöſe Intereſſe an jener Differenz ſei dem ſieb„zehnten Jahrhundert ſo auf Null zurückgegangen iſt, daß „wir in dieſem Jahrhundert in religiöſen Kreiſen vielmehr „nur das Intereſſe finden, die Differenz möglichſt zu be„ſchränken oder aufzuheben." Es war kein religiöſes Intereſſe und kein religiöſes noch chriſtliches Thun, wenn der ſonſt fromme Nicolai im ſechzehnten Jahrhundert den Reformirten vorwarf, „daß ſie nicht mehr den ewigen Gott, „ſondern den leibigen Teufel, einen Ochſengott," anbeteten, oder wenn Hoe von Hoenegg dem Kurfürſten von Sachſen rieth, lieber mit den Römiſch-Katholiſchen gegen die Calviniſten, als mit dieſen für den Proteſtantismus ſich zu verbünden, oder wenn Luk. Oſiander bewies, daß Scultetus ein Gottesleugner ſey, weil er die calviniſtiſchen Verbündeten ſeines Herrn als „Chriſten" bezeichnet habe (Schenkel, S. 394 f.). Nichts dient ſo ſehr dazu, an der innern Richtigkeit und dem höheren Rechte des antiunioniſtiſchen, ſtarren Lutherthums irre zu machen, als ſolche

a) So, wie geſagt, heute noch die Zeitſchr. f. Proteſtant. 1854. Aug. S. 79.

Früchte; und wo immer in der Geschichte die Energie sich auf jene Spitzen und Schärfen der lutherischen Lehre a) geworfen hat, da waren auch die gleichen Früchte wieder da; es scheint, daß diese confessionell unterscheidenden Schärfen der genuin-lutherischen Abendmahlslehre nicht in Seelenruhe sich vertheidigen lassen, sondern stets eine gewisse Fieberhitze in ihrem Gefolge haben. Die Reformirten mußten sich in jenen Zeiten der Polemik den Spottnamen „Gernbrüder" gefallen lassen, weil sie ihrerseits ausnahmlos jene Differenzen für nicht-fundamental erklärt haben.

Dieß religiöse Interesse an der Union führt nun den Verfasser und uns zum **dritten Haupttheile**, wo das nie völlig erloschene Unionsstreben verfolgt wird bis auf unsere Tage. Zuvor macht der Verfasser (S. 403 ff.) noch einen Versuch, die beiden confessionellen Eigenthümlichkeiten auf den allgemeineren philosophischen Gegensatz des Realismus und Idealismus zu reduciren. Wir hätten diesen Versuch lebhaft hinweggewünscht, da er dem früher über die reformirte Abendmahlslehre Gesagten widerspricht, und da bei solchen überaus allgemeinen Kategorien — schon in des seligen Neander Kirchengeschichte nicht viel herausgekommen ist, und auch heute nicht viel herauskommen kann. Ist Christi Person eine Realität — und sie ist wohl die höchste — und theilt sich diese Person real dem

---

a) Wir reden hier durchaus nicht von der lutherischen Kirche oder Lehre als solcher. Es ist etwas Anderes, wenn ein evangelischer Lutheraner den Kern der Abendmahlslehre (die Speisung des inwendigen Menschen mit Christo) in der ihm traditionell oder individuell lieb gewordenen Form und Hülle der praesentia in pane besitzt, dabei aber alle Energie des Interesses auf den Kern, auf Christum, richtet, und ein Anderes, wenn dem antiunionistischen Lutheraner gerade diese Form zur Hauptsache wird, auf welche seine ganze Energie sich spannt.

gläubigen Communicanten mit, ſo fehlt es der ſpecifiſch calviniſchen Abendmahlslehre am rechten Realismus keineswegs, und den Vorwurf des Spiritualismus könnte ihr nur machen, wer zwiſchen dem heiligen Geiſte und dem irrlichtelirenden Menſchengeiſte nicht zu unterſcheiden wüßte. Stellen wir aber dem Realismus ſo allgemein den „Idealismus" entgegen, ſo ſehen wir wohl zu, daß uns nicht die Gegner der Union ſtatt dieſes Idealismus den Spiritualismus ſubſtituiren. Das iſt eben das große Verdienſt Schenkel's, daß er S. 188—402. die confeſſionellen Gegenſätze im Detail ihrer concreten geſchichtlichen Wirklichkeit dargeſtellt hat. Das Reduciren auf abſtracte Begriffe und Aprioriconſtruiren aus principiellen Gegenſätzen wollen wir den Gegnern überlaſſen a). Schenkel würde auch ſchwerlich auf dieſen Reductionsverſuch verfallen ſeyn, wenn er nicht gefühlt hätte, daß ein guter Theil ſeiner hiſtoriſchen Unterſuchung mehr eine Apologie der reformirten Lehre als der Union war. Eine klare Unterſcheidung der theologiſchen und der praktiſchen Frage würde ihn dieſer Verlegenheit überhoben haben.

Ueber den dritten Theil ſelbſt kann Referent kurz ſeyn. Schenkel ſtellt zuerſt die Unionsverſuche bis auf Spener dar: Luther's Unionsverlangen — die wittenberger Concordie, deren rein-lutheriſchen Charakter er S. 444. mit Recht gegen Heppe verficht — den merkwürdigen und wahrhaft erfreulichen Vergleich von Sendomir 1570 — und das leipziger Geſpräch 1631, wo die Reformirten die

a) Wie übel man fährt, ſobald man ſich auf das Glatteis abſtracter Gegenſätze hinauswagt, dafür liefert S. 406 f. ein treffendes Beiſpiel. Hier muß Tertullian, im Widerſpruch mit ſeinen klaren Aeußerungen, weil er ein „Realiſt" war, ein Lutheraner geweſen ſeyn; ebenſo wird Paſchaſius zu einem „Realiſten" gemacht, auf Grund eines völlig mißverſtandenen Ausſpruchs, deſſen richtigen Sinn ich bereits in meinem Dogma vom Abendmahl. I. S. 407 ff. erörtert hatte.

Invariata, sofern dadurch die Variata nicht verworfen würde, zu unterschreiben sich bereit erklärten (also sofern ihnen die Freiheit zugestanden würde, die Invariata im Sinn der Variata zu deuten und nur die praesentia in coena, nicht die praesentia in pane, darin zu finden), das Gespräch von Thorn 1645, und die Unionsbemühungen des Calixtus, Paräus, Duräus, das kasseler Gespräch, die Unionsbestrebungen des Leibnitz in humanitarischem Sinn, und endlich die Unionsvorschläge Spener's. Wir verweisen in Betreff dieser mißlungenen Unionsversuche den Leser auf Schenkel's Werk und theilen nur die S. 478. gegebene kurze Charakteristik dieser Versuche mit. „Calixt „repräsentirt den Unionsgedanken vom Standpuncte der „christlichen Toleranz, Paräus den vom Standpuncte „politischer Einsicht, Leibnitz den des weltmän„nischen Geistes, Spener den der evangelischen „Gemeinschaft der Wiedergebornen."

Höchst wichtig ist der zweite Abschnitt: die wirkliche Stiftung der Union. Hier sind mit dankenswerthem Fleiße Thatsachen zusammengestellt, die man wohl nirgends so beisammen finden dürfte, Thatsachen, woraus sich folgende höchst merkwürdige Folgerungen ergeben.

Der ungläubige Rationalismus bedarf keiner Union. Teller hat die Union für unnöthig erklärt, weil gerade die Verschiedenheit der Ansichten zu Gottes Erziehungsplan gehöre, und weil Ansichten uns nicht trennen sollen. Wem die Differenz absolut gleichgültig geworden ist, dem ist auch die Union gleichgültig. Dieser teller'sche Standpunct spukte aber fort und fort bis in Schleiermacher. Während Heumann, Storr und Steudel (selbst Reinhard, ohne sich dessen bewußt zu seyn) die reformirte Abendmahlslehre als „lutherische" vortrugen (S. 484 ff.), mußte Planck, der die Differenzen wirklich kannte und eine Union mit wirklicher Ausgleichung der Lehre wünschte (S. 490.),

klagen, daß „der Indifferentismus das größte eigentliche Hinderniß der Union sey".

Der Indifferentismus widersetzte sich der Lehrunion und wollte eine bloß kirchenrechtliche; der Glaube arbeitete auf eine Lehrunion hin. Wie oft hat man es dem Indifferentismus und Rationalismus zugeschrieben, daß die Union in der badischen und bayerischen Pfalz sich als wirkliche Lehrunion gestaltet habe! Aber mit welchem Unrechte! Der erste nachhaltige Stoß zur preußischen Union kam von Schleiermacher („zwei unvorgreifliche Gutachten", Werke I. Bd. 5. S. 47 ff.). Er will, es „solle Niemanden zugemuthet werden, seine bisherige (confessionelle) Meinung über irgend einen Gegenstand der Lehre zu ändern, damit nicht der verderbliche Wahn bestätigt werde, als ob auf diesen dogmatischen Unterschieden eine besondere Wichtigkeit läge". Daher will er bloße gegenseitige Abendmahls- und Kirchengemeinschaft. Die Confessionen sollen innerhalb der Union fortdauern, da dieß ja gefahrlos sey, sie sollen nur nicht als kirchentrennend geltend gemacht werden. Ganz dem entsprechend, leistete die preußische Union auf eine wirkliche Lehrunion Verzicht. Zwar ist in der Cabinetsordre vom 27. September 1817 von „Beseitigung des Außerwesentlichen", daneben aber auch davon die Rede, daß „die bisherigen Lehrunterschiede als bloß äußere anzusehen seyen, und der Beitritt der Union daher keinen Confessionswechsel in sich schließe". Daß dieß einen innern Widerspruch in sich schloß, wird heute Niemand mehr bezweifeln.

Der erste Anstoß zur oberrheinischen Union dagegen ging aus von dem Geheimenrath Brauer in Baden, einem gläubigen und frommen Manne (Schenkel, S. 506., vergl. auch Hundeshagen, die Bekenntnißgrundlage der vereinigten evangelischen Kirche im Großherzogthum Baden). Dieser hat 1803 in seiner Schrift „Gedanken

über einen Kirchenverein beider protestantischen Religionsparteien", die zwei Grundsätze durchgeführt: 1) daß der Bekenntnißstand in all den Lehren, worin beide Confessionen schon vor der Union einig waren, unverletzt erhalten werden müsse, 2) daß man anerkennen müsse, daß bei beiden Confessionen haben Irrthümer einschleichen können, daß man diese Irrthümer aufsuchen, beseitigen, und so eine einhellige Lehre in Betreff der früher streitigen Puncte herstellen müsse (Brauer, S. 19.). Ganz diesen Vorschlägen entsprechend wurde von den Generalsynoden zu Sinsheim und Karlsruhe 1820—21 die Union in Baden eingeführt, mit der ausdrücklichen Bestimmung, „daß jetzt „und in Zukunft keine Spaltung in unirte und nicht-unirte „Kirchen stattfinden dürfe", und zur Beseitigung des Dissensus in der Abendmahlslehre wurde festgestellt, „daß mit „Brod und Wein im heil. Abendmahle der Leib und das „Blut Christi empfangen werde zur Vereinigung mit Ihm, „unserm Herrn und Heilande," — es wurde also im Wesentlichen auf die Variata zurückgegangen. Der fromme gläubige Theologe Schwarz, der Schwiegersohn Stilling's, sagte in seinem Commissionsberichte: „Es soll eine Kirche „seyn; diese Einheit liegt aber keineswegs im Nichts, d. i. „im Indifferentismus, sondern im ewigen Wesen der Menschheit, d. i. im Glauben an Jesus, den Heiland der Welt. „Wir wollen also keine Vereinigung, welche sich gleichsam „im luftigen Raume bildet, — — — wir wollen nicht über „unserer heiligen Lehre hinschweben, wir wollen nicht ihre „standhaften Aussprüche umgehen, sondern wir wollen uns „mitten im Wesen unseres Glaubens fest und heilig vereinigen."

Die Union in der bayerischen Pfalz 1818 ist eine Schwester der badischen. Auch hier „eine wirkliche Union in Lehre, Ritus, Kirchenvermögen und Verfassung, durch gegenseitige Uebereinkunft", hier überdieß ange-

nommen durch Abstimmung von 40167 Hausvätern gegen 539 (welche sodann die Freiheit erhielten, lebenslänglich bei ihrer bisherigen Confession zu bleiben); auch hier „die bisherigen streitigen Lehrpuncte beseitigt" (Verein. Urk. §. 4.), und das heil. Abendmahl bestimmt als „ein Fest des Gedächtnisses an Jesum und der seligsten Vereinigung mit dem .... Erlöser"; auch hier sprach einer der Urheber und Führer des ganzen Werkes, Oberconsistorialrath Heintz, völlig wie dort D. Schwarz, als Grundsatz aus: „Die schön gesagten Worte verhallen oft „wirkungslos, weil sich in ihnen mehr der Geist des Zeit„alters als der Geist des Christenthums ausspricht. Wir „finden nicht, daß der religiöse Sinn da kräftiger angefacht „wurde, wo man das Alte gegen das Neue vertauschte. — „— Man sagt, der Protestantismus sey ein stetes Fort„schreiten, ... man könnte weit richtiger sagen, er sey „ein Zurückschreiten zu jener Epoche, wo das Christen„thum noch in seiner ganzen Reinheit war. — Dies Ziel „müssen wir auch jetzt im Auge behalten. Einen an„dern Grund kann" u. s. w. — Ja so weit war man von Indifferentismus entfernt, daß Heintz den Vorwurf des Indifferentismus, wenn er gemacht werden sollte, mit den Worten abweist: „Wer diese Sprache führt, gibt den Be„weis, daß er den ehemaligen Unterschied, der uns in der „Lehrnorm trennte, so wenig als unsere Gemeinden kenne. „Die evangelische-reformirte Kirche hat als solche nie, wie „man gewöhnlich glaubt, den zwinglinischen Begriff vom heil. „Abendmahle gelehrt, sondern ist demjenigen treu geblieben, „was hierüber die vierstädter Confession ausgedrückt hat."

Die oberrheinischen Lehrunionen danken also den Impuls zu ihrer Ausprägung als Lehrunionen nicht dem Indifferentismus, sondern umgekehrt einer gläubigen Richtung, welche daran festhielt, daß es nur Eine Wahrheit geben könne, und daß weder die lutherische noch die reformirte Kirche ein Recht habe, ihre Lehre für infallibel

zu erklären und den Gegenpart zu sich herüber zu commandiren oder zu escamotiren, und welche deßhalb zu dem einzigen praktischen Auswege griff, als Grenznorm eine Formel festzustellen, welche das beiden Abendmahlslehren Gemeinsame enthielt, und das Trennende als theologische Fragen von den Kanzeln und Katechisirstuben auf die Katheder und Studirstuben zu verweisen.

Im dritten Abschnitt betrachtet Schenkel (S. 535.) die Gegner der Union, von Harms an, der die reformirte Abendmahlslehre nicht kannte und in der Union überdieß den Rationalismus fürchtete, durch von Ammon, der mit seiner „Allerweltsreligion" im Busen gleichwohl die Union als eine „Verleugnung des Glaubens der Väter" perhorrescirte, selbst aber als „lutherisch" eine Abendmahlslehre aufstellte, welche noch lange nicht zwinglinisch ist, bis herab zu dem bekannten Scheibel, dem es mehr noch um das Kirchenthum als um die Abendmahlslehre zu thun war (S. 543 f.), während er selbst die lutherische Lehre aufgegeben hatte und in dem Abendmahl ein Opfermahl sah; und zu Löhe, Delitzsch (der in seinen neuern Schriftchen zurücknimmt, was er in seinen „vier Büchern von der Kirche" gegen Löhe festgestellt hatte) und Kahnis, der das große Wort gesprochen: „in einer Zeit, wie die unserige, „fällt ein Stück Christenthum, wenn irgend ein — römisches Institut fällt."

Darauf folgt Abschnitt 4: „die biblische Begründung „der Union." So weit in diesem Abschnitt die calvinische Lehre exegetisch gerechtfertigt wird, haben wir ihn schon oben betrachtet. — Alsdann wird die moderne Meßopfertheorie von Scheibel, Kahnis, Thiersch und Harnack biblisch und geschichtlich widerlegt, und endlich aus dem schriftgemäßen Begriff der Kirche und den wesentlichen schriftgemäßen Bedingungen der Kirchengemeinschaft in einer mehr beherzigenswerthen als wissenschaftlich erschöpfenden Weise das gött-

liche Recht der Union nachgewiesen. Nur dieser dritte Punct gehört eigentlich hierher. Das göttliche Recht der Union bleibt auch für denjenigen bestehen, welcher sich zu Schenkel's exegetischer Begründung der reformirten Abendmahlslehre (welcher Referent übrigens, wie schon bemerkt, für seinen Theil, seiner theologischen Ueberzeugung nach, beipflichtet) nicht verstehen würde.

Am Schlusse hat der Verfasser seine Ergebnisse in zwanzig Thesen zusammengefaßt. Der Inhalt derselben ergibt sich bereits aus dem voranstehenden Referate. Treffend ist besonders die achte These: „Wir sind mithin dessen gewiß, „daß, wenn der Herr zu Maria sagt: „Eins ist noth", er „damit nicht den lutherischen Lehrbegriff vom Abendmahle „und nicht das genus maiestaticum in der Lehre von der „communicatio idiomatum meinte."

Und was sollen wir nun zum Schlusse von dem ganzen Werke sagen? Das theologische Publicum ist dem Verfasser den herzlichsten Dank dafür schuldig. Würde auch bei einer etwas anderen formellen Anordnung (die Exegese der Abendmahlseinsetzung mußte dem zweiten Theile als theologische Ansicht des Verfassers vorangeschickt und am Schlusse des zweiten Theiles die praktische Frage, ob die Union trotz verschiedener theologischer Ueberzeugung doch kirchlich berechtigt sey, von jener theologischen Frage klar unterschieden werden; die Reduction der confessionellen Differenz auf den Gegensatz von Realismus und Idealismus mußte lieber ganz wegbleiben, dafür wäre aber die Nosologie unserer Zeitkrankheit, des Hierarchismus, abgesondert in einem Schlußabschnitt zu behandeln gewesen) das Werk unstreitig an überzeugender Kraft noch wesentlich gewonnen haben, so enthält es doch auch in seiner jetzigen Gestalt materiell des Trefflichen und Beherzigenswerthen und Schlagenden und Ueberzeugenden so viel, daß wir nur wünschen möchten, daß es, wie von den Freunden, so auch von den Gegnern der Union gelesen und studirt

werden möchte. Aber dürfen wir dieser Hoffnung uns hingeben? Es zeigt sich jetzt vielfach eine — sit venia verbo — Inquisitorengesinnung, welche weder sich überzeugen lassen, noch auch nur sich auf ein kräftiges eingehendes Disputiren einlassen will, sondern solche unbequeme Erscheinungen entweder ganz ignorirt, oder die Arbeit treuer, fleißiger Studien mittelst einer banalen Phrase von „Geschichtsmacherei" bei Seite wirft und um einiger beigemischten irrigen Ansichten willen auch das urkundlich Erwiesene für Null achten zu dürfen glaubt, oder endlich vollends durch Verdächtigung der Person des Verfassers seine Werke a priori todtzuschlagen gedenkt. Durch alles dieß wird indeß weder die historische Wahrheit, noch die theologische Forschung sich beirren lassen, ruhig auf ihrem stillen, aber sichern Siegespfade voranzuschreiten.

Consistorialrath D. Ebrard
in Speier.

2.

Der **Brief an die Römer**, auf dem Grunde des **alten Testamentes** ausgelegt von **D. F. W. C. Umbreit.** Mit dem Ausspruche Luther's: „Wer diese Epistel wohl im Herzen hat, der hat des alten Testamentes Licht und Kraft bei sich." VI u. 380 S. 8. Gotha, Verlag von Friedrich Andreas Perthes, 1856.

Es konnte dem Verfasser nicht in den Sinn kommen, die reiche exegetische Bibliothek über den Brief an die Römer aus neuerer und neuester Zeit abermals mit einem Commentare vermehren zu wollen; das hieße „Wasser in den Rhein", oder hier passender, wenn man sich etwa der vollständigen und geistvollen Auslegung des apostolischen Sendschreibens von Tholuck vorzugsweise erinnert, „Wasser in die Saale" tragen. Sein Zweck ist nur gewesen, eine bescheidene, vielleicht nicht ganz werthlose „Beilage" zu den eigentlichen Commentaren über unsern Brief zu geben. Doch er wird am objectivsten und anspruchlosesten verfahren, wenn er zur Charakterisirung seines Buches die Vorrede aus demselben hier abdrucken läßt.

„Es drängte mich schon vor längerer Zeit, den Brief an die Römer vorzugsweise mit alttestamentlichem Auge zu lesen, und aus dieser liebevoll gehegten, aber dennoch mehrfach unterbrochenen Beschäftigung ist die vor zwei Jahren veröffentlichte Einzelschrift „die Sünde" hervorgegangen. Da dieselbe von den verschiedensten Seiten eine für mich sehr beruhigende, ja, ermunternde Aufnahme gefunden, wobei ich besonders der eingehenden Kritik des Herrn D. Nägelsbach dankbarst gedenke, so biete ich nun die vollständige Auslegung des schwersten apostolischen Sendschreibens in gegenwärtiger Art und Weise zunächst gleichgesinn-

ten Freunden und sodann der weiteren theologischen Genossenschaft vertrauensvoll dar. Man wird ebensowohl angemessen finden, daß ich, auf meinen Zweck allein mich beschränkend, Alles hinweggelassen, was sonst zur Kritik, Auslegung und Erklärung gehört, als daß ich dasjenige, was ich in dem vorausgegangenen „Bruchstück", welches aber das „Hauptstück" zum Verständniß des Briefes, bereits mit größter Ausführlichkeit abgehandelt, hier nur kurz berührt und dabei stets auf jene Schrift verwiesen habe. Dafür ist Anderem, was noch der Theologie des alten Testamentes anheimfällt, ein desto weiterer Raum gegönnt worden, wie denn überhaupt wohl kein einziger Lehrsatz derselben, obschon bisweilen nur in einer gedrängten Anmerkung besprochen, an gehöriger Stelle ganz unerörtert geblieben. So ist der erste Theil des Buches, die eigentliche Auslegung, nur um des zweiten willen, der die alttestamentlichen Anmerkungen und Erläuterungen enthält, vorhanden; indessen scheint mir doch jener, so weit mir über die eigene Arbeit ein Urtheil zusteht, auch an sich nicht ohne Werth zu seyn, insofern ich besondere Aufmerksamkeit auf die scharfe Erfassung des Zusammenhanges und die genaue Entwickelung der Gedankenbewegung gewendet. Was aber namentlich den zweiten Theil betrifft, so habe ich aus der reichen Fülle des alten Testamentes eine starke Zahl seiner bedeutendsten Aussprüche für meine Aufgabe verarbeitet und dazu wieder einmal den ganzen unerschöpflichen Schatz von Anfang bis zu Ende durchforscht.

Ich habe in dem Kreise geneigter Leser vorzüglich diejenigen unter den Auslegern des neuen Testaments im Auge gehabt, welchen es nicht vergönnt gewesen, dem alten Testamente ein selbständiges Studium zu widmen. Vor Allem sollte das Buch meinem nun seligen Freunde Lücke gehören, und ich hatte bereits, als er noch, trotz langjähriger körperlicher Leiden, durch die Frische seines Geistes uns hier erquickte, eine Weihe an ihn gerichtet, aus

der ich jetzt nur die folgenden Worte ihm nachzurufen für sich geziemend erachte:

„Darf ich mich doch in der Auslegung des neuen Testaments Deinen Zuhörer und Schüler nennen, da ich, als Du zum ersten Male die Enträthselung „der Sphinx auf der Ausgangshöhe der heiligen Schrift," wie Du die Apokalypse bezeichnest, in Göttingen versuchtest, zu Deinen Füßen saß, und wüßte ich ja auf dem Gebiete, das Du Dir zur lebendigen Bezeugung Deines johanneischen Geistes und Deiner gesunden deutschen Theologie vorzugsweise erkoren, Keinen zu nennen, zu dem ich mich in aufrichtiger Liebe mehr hingezogen fühlte! — Unsere Wege schieden sich zwar von einander: Du folgtest in Freiheit und Selbständigkeit dem Geiste Schleiermacher's und widmetest Deine Kraft und Erkenntniß besonders der Exegese des neuen Testaments; ich ward durch Eichhorn zu Herder und Hammer geführt und machte die orientalisch-theologische, sowie später die theologisch-orientalische Erklärung des alten Testaments zu meiner vorzüglichsten wissenschaftlichen Lebensaufgabe. Aber ungeachtet dieser äußerlichen Trennung flossen unsere Bestrebungen aus einem gemeinsamen Grunde, und wer sich Deiner begeisterten Worte über die Zusammengehörigkeit von Herder und Schleiermacher in dem „Grundriß der neutestamentlichen Hermeneutik und ihrer Geschichte" erinnert, wird es verständlich finden, daß in der Folge unsere Namen mit denen verwandter Freunde auf dem Titelblatte der „theologischen Studien und Kritiken" vereinigt erscheinen."

Da keine Revision der einzelnen Druckbogen durch meine Hand gegangen, so habe ich das peinliche Gefühl überwinden müssen, mein eigenes Buch, nachdem es mir ganz fertig zugesendet worden, um der Druckfehler willen, obschon einige am Ende von dem Corrector angezeigt sind, unmittelbar wieder durchzulesen. Ich habe nun deren wirklich noch mehrere gefunden, darf aber wohl einen Theil

derſelben, wenn etwa „dem" ſtatt „den" oder „den" ſtatt „dem" ſteht, auch einige hebräiſche und arabiſche Wörter falſch punctirt ſind, der gefälligen Verbeſſerung der Leſer ſelbſt überlaſſen. Nur wenigſtens zweierlei wolle man dem Verfaſſer nicht anrechnen: S. 203. Z. 3 v. o. die „Wüſte" ſtatt „Veſte" und S. 240. Z. 8. v. o. „Identität" ſtatt „Idealität".

Heidelberg, den 8. November 1855.

F. W. C. Umbreit.

Miscelle.

Programma

der haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion auf das Jahr 1855.

Die Directoren der haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion haben in ihrer Herbstversammlung Ausspruch gethan über eine bei ihnen eingegangene holländische Abhandlung mit dem Wahlspruche: Het orthodoxe Systeem u. s. f., als Beantwortung der Preisaufgabe: „Ein religiöses Lesebuch, worin eine vernünftige und gemüthliche Auffassung des Evangelium-Inhaltes, in Gegensatz zu einer dogmatisch-mystischen Richtung, nach den Zeitbedürfnissen klar ins Licht gestellt und mit Ernst empfohlen wird." Sie urtheilten aber, daß diese Abhandlung, wenn auch gegen den Inhalt nicht sehr viele oder sehr wichtige Bedenken existirten, doch der Form wegen gar nicht in Betracht kommen konnte, weil es kein Lesebuch, sondern ein Lehrbuch, oder vielmehr eine trockene Abhandlung war, was die Gesellschaft keineswegs verlangt hat. Darnach lagen zwei Abhandlungen vor, eine holländische, mit dem Wahlspruche: Ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ u. s. f., und eine hochdeutsche, mit dem Wahlspruche: τοῦ θεοῦ γένος ἐσμέν. Sie bezogen sich auf die Frage: „Wie haben wir uns die besonderen Offenbarungen Gottes, deren Inhalt und Geschichte in unseren heiligen Schriften enthalten ist, zu denken? In welcher Beziehung standen sie zu der eigenen Geistesentwickelung und der sittlichen Freiheit

derjenigen, die sie empfingen, und welche Uebereinkunft besteht zwischen ihnen und dem Ursprunge des vielen Trefflichen, was sich bei den heidnischen Völkern entwickelt hat?"

Und beide waren Folgen eines im Programm des vorigen Jahres an die Verfasser ergangenen Gesuches, „ihre Arbeiten, nach Belieben, noch einmal durchzunehmen und wo möglich dergestalt zu verbessern, daß die Bedenken, welche der Bekrönung entgegenstanden, wegfielen."

Die Ansichten der Directoren sind nun über diese erneuerte Arbeiten vernommen worden; aber weil noch Bedenken übrig bleiben, die Abhandlungen, wie sie jetzt vorliegen, zu bekrönen, ist die Entscheidung bis zur Frühlingsversammlung 1856 verschoben worden. Folgende Preisaufgabe wird aufs Neue, zur Beantwortung vor 1. September 1856, ausgeschrieben: „Ein religiöses Lesebuch, worin eine vernünftige und gemüthliche Auffassung des Evangelium-Inhaltes, in Gegensatz zu einer dogmatisch-mystischen Richtung, nach den Zeitbedürfnissen klar ins Licht gestellt und mit Ernst empfohlen wird."

Den Verfassern wird die Wahl einer besonders anziehenden und unterhaltenden Form empfohlen. Vor 15. December 1856 erwartet die Gesellschaft die Antworten auf folgende, ebenfalls erneuert ausgeschriebene Fragen:

I. „Eine kritische, aber gedrängt gefaßte Uebersicht der Geschichte des römischen Katholicismus in den Niederlanden, seit der Gründung der reformirten Kirche daselbst."

II. „Welchen Ursprung hat man, auf Grund sowohl von früheren Untersuchungen, als von dem, was in der letzten Zeit ans Licht gebracht worden, den verschiedenen Sammlungen und Recensionen der Briefe des Ignatius zuzuweisen, und welchen Werth haben diese zur richtigen Beurtheilung des Inhaltes und der frühesten Schicksale der Lehre des Christenthums?"

III. „Eine Geschichte des Presbyterial-Synodalsystems der reformirten Kirche der Niederlande, nebst Andeutung seines Ursprunges, seiner Entwickelung und des Ganges, den es bis auf unsere Tage, auch in Beziehung auf die Verbreitung seines Einflusses außerhalb jener, genommen hat."

Auch wünscht die Gesellschaft, vor 1. September 1857, Antwort zu erhalten auf die folgenden, ebenfalls schon früher aufgestellten Preisaufgaben:

I. „Welchen Einfluß hat das Verkennen des sittlichen Charakters der christlichen Offenbarung bis heute ausgeübt auf die Vorstellung, Anwendung und Vertheidigung ihres Inhaltes, und welche Verbesserung kann darin jetzt auf dogmatischem, praktischem und apologetischem Gebiete angebracht werden?"

II. „Wie war die Vorstellung des Arius und seiner verschiedenen Nachfolger von der Person Christi? Welche Formen hat der Arianismus in der Dogmatik späterer Zeit angenommen? Wie hat eine unparteiische exegetisch-dogmatische Kritik über diese Ansicht zu urtheilen?"

Die Gesellschaft hat beschlossen, zur Beantwortung vor 15. Dec. 1856 folgende Frage vorzustellen:

„Was läßt sich für die Zukunft des israelitischen Volkes hier auf Erden erwarten?"

Folgende Frage wünschen die Directoren vor 1. September 1857 beantwortet zu sehen: Weil die Verschiedenheit in der Mittheilung der Worte und Reden Jesu, wie diese bei den Evangelisten vorkommen, durch Etliche erklärt wird aus der Tendenz, unterschiedene und streitige Richtungen in der alten christlichen Kirche entweder zu repräsentiren oder zu versöhnen, — eine Ansicht, wodurch die geschichtliche Gewißheit dessen, was Jesus selber gesprochen, gefährdet wird, so wünscht man:

„Eine kurz gefaßte, aber genaue Darstellung dessen, was nach jedem einzelnen Evangelisten durch Jesus als Wahrheit auf religiösem Gebiete vorgetragen ist, und eine Untersuchung, ob, auch mit Anerkennung einer relativen Verschiedenheit, eine solche Uebereinstimmung zwischen der Vorstellung der verschiedenen Evangelisten nachgewiesen werden kann, daß aus ihren Schriften die ursprüngliche Lehre Jesu selber mit genügender geschichtlicher Sicherheit hergeleitet werden kann?"

Für die genügende Beantwortung aller obgemeldeten Preisfragen wird die an Werth erhöhte Ehrenmünze von vierhundert Gulden ausgestellt, wobei den Verfassern die Wahl bleibt, den Werth ganz oder theilweise in barem Gelde zu entnehmen.

Auf die zum 1. September dieses Jahres ausgeschriebene Frage über die Schriften des Ignatius war eine hochdeutsche Abhandlung eingekommen, mit dem Wahlspruche: τὸ ἄμεινον ἐχθρὸν τοῦ ἀγαθοῦ, aber nicht allein das Griechische, sondern auch das Hochdeutsche, besonders in den Anmerkungen, war an vielen Stellen unleserlich, weßhalb sie bei Seite gelegt werden mußte. Durch wiederholte Aufstellung dieser Frage hat das Directorium dem Verfasser die Gelegenheit geben wollen, nach Belieben eine bessere Abschrift einzusenden.

Vor 15. December dieses Jahres wird noch den Antworten entgegengesehen auf die Fragen: über den paulinischen Lehrbegriff in Beziehung auf die Rechtfertigung des Sünders vor Gott, über die Erscheinung des Sohnes Gottes im alten Testamente, über den juristischen Standpunct zur Handhabung der kirchlichen Orthodoxie, und Gemälde aus der niederländischen Kirchengeschichte. Inzwischen ist auf die erste dieser vier Preis-

aufgaben schon eine hochdeutsche Antwort eingekommen, mit dem Wahlspruche: 2 Kor. 5, 21: Gott hat den, der keine Sünde gekannt u. s. f.

Vor 1. September 1856 wird auch noch Antworten entgegengesehen auf die Fragen über das Evangelium der Hebräer und über das Evangelium des Matthäus.

Die Schriftsteller, welche sich um den Preis bewerben, werden ersucht, ihre Abhandlungen nicht mit ihren Namen, sondern mit einer beliebigen Devise zu unterzeichnen. Ein versiegeltes, Namen und Wohnort enthaltendes Billet, die Abhandlung begleitend, habe sodann dieselbe Devise zur Aufschrift. Die Abhandlungen müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache abgefaßt seyn, und zwar die in deutscher Sprache mit lateinischen Buchstaben, widrigenfalls sie bei Seite gelegt werden. Ueberdieß wird den Schriftstellern aufs Neue in Erinnerung gebracht, daß auf gedrängte Behandlung großer Werth gelegt wird. Auch sey eine deutliche Schrift dringend empfohlen, indem unleserlich Geschriebenes abgewiesen wird.

Ferner sind die Abhandlungen mit einer bei der Gesellschaft unbekannten Hand zu schreiben und postfrei an den Mitdirector und Secretär der Gesellschaft **W. A. van Hengel**, Doct. d. Theol. u. Prof. zu Leyden, einzusenden. Auch wird aufs Neue zur Warnung daran erinnert, daß es ohne Zustimmung des Vorstandes der Gesellschaft nicht erlaubt ist, weder einzeln, noch in einem anderen Werke, seine bekrönte Abhandlung herauszugeben. Die Gesellschaft reservirt sich das Recht, von den eingegangenen Abhandlungen nach Belieben, zum allgemeinen Nutzen, Gebrauch zu machen und sie, sey es, daß sie den Preis erhalten, oder nicht, theilweise zu veröffentlichen, entweder mit bloßer Hinzufügung der von den Verfassern gewählten Wahlsprüche, oder ihrer Namen, falls die Verfasser der

Bitte um Eröffnung des Wahlspruchbillets zu willfahren belieben.

Schließlich wird bemerkt, daß die Verfasser ihre eingesandten Arbeiten nicht zurückbekommen; aber auf Anfrage der Verfasser und unter Angabe ihrer Adressen und Gewährleistung der Kosten wird eine Abschrift von Seiten des Vorstandes besorgt.

In gleichem Verlag ist erschienen:

Geschichte der europäischen Staaten von Heeren und Ukert. 30. Liefg. 1. Abtheilung, enthaltend:

Zinkeisen, J. W., Geschichte des osmanischen Reichs. 3r Bd., das innere Leben und der angehende Verfall des Reichs bis zum Jahr 1623. 2 Thlr. 28 gr.
Einzelpreis 3 „ 22 „
1r bis 3r Bd., Einzelpreis 11 „ 14 „

So wie der zweite, ist auch der dritte Theil des vorstehenden Werkes reich an neuen und interessanten Aufschlüssen sowohl in Betreff des innern Lebens des osmanischen Reiches, wie hinsichtlich der in einem der entscheidendsten Wendepuncte seiner Geschicke so sehr wankenden Stellung der Pforte zu der europäischen Staatenwelt. Ein großer Reichthum der bisher nur wenig oder noch gar nicht benutzten urkundlichen Materialien hat den Verfasser in den Stand gesetzt, über Staatsverfassung und Staatsverwaltung, Heerwesen, Organisation der Land- und Seemacht, Finanzzustände, Rechtspflege u. s. w., dann ferner über Haltung der christlichen Mächte der Pforte gegenüber, namentlich die orientalische Politik Frankreichs, vor Allem Heinrichs IV., und Venedigs, das erste Auftreten Englands in der Levante und das allmälige tiefere Eingreifen Rußlands in die orientalischen Angelegenheiten u. s. w., eine Menge Aufklärungen zu geben, welche um so größere Beachtung verdienen, da sie zu tieferer Einsicht in die gegenwärtigen Verhältnisse des osmanischen Reiches und zu einer gediegeneren Beurtheilung der damit in Verbindung stehenden Fragen des Tages sehr wesentlich beitragen.

Die zuvor erschienene 29ste Liefg. brachte

Carlson, Geschichte von Schweden. 4r Bd.

Pauli, Geschichte von England. 4r Bd.

Dieser Band führt die englische Geschichte weiter vom Tode Heinrichs III. bis zum Ausgange des vierzehnten Jahrhunderts. Er schildert die Regierungen von vier Fürsten, deren zwei, der erste und dritte Eduard, zu den bedeutendsten gezählt werden, die in England geherrscht haben. Es ist das Zeitalter, in welchem die innere Verfassungsgeschichte des Staats entschieden die Richtung einschlägt, die ihm immer mehr zu einer eigenthümlichen werden sollte, während er nach außen hin durch einen rasch aufblühenden Handel und durch eine hartnäckig festgehaltene Eroberungspolitik seine Stellung unter den Reichen Europa's zur Geltung zu bringen sucht. Dieß wird in drei Abschnitten:

Eroberung von Wales; Angriffe auf Schottland (Eduard I. und II.), Kampf um die Krone von Frankreich (Eduard III.), und Rückwirkung der Eroberungspolitik (Richard II.),

mit Benutzung eines reichen, oft ganz unbekannten, in den englischen Archiven bewahrten Materials ausgeführt. Um die vielen für die Verfassungs- und Culturgeschichte wichtigen Momente, wie sie es verdienen, hervorzuheben, hat es dem Verfasser gut geschienen, einen eigenen Abschnitt, gesondert von der Erzählung der Thatsachen, hinzuzufügen und der Mannigfaltigkeit des Inhalts auch eine etwas geschmeidigere Form anzupassen. Er hat ihn betitelt: der Fortschritt im vierzehnten Jahrhundert, und behandelt in vier Paragraphen: Handel und Wandel — Staat und Verfassung — Kirche und Reformation — Sprache und Litteratur. Dem Ganzen ist abermals als Anhang eine gewissenhafte Beschreibung der Quellen dieser Epoche beigegeben.

In neuer Subscription erschienen:

den 1. November 1855: Pfister, Deutschland. 4r Bd. 2 Thlr. 8 gr.,

den 1. December 1855: Kampen, Niederlande. 2r Bd. und Reg. 2 Thlr. 8 gr.,

den 1. Januar 1856: Geijer, Schweden. 2r Bd. 1 Thlr. 6 gr.

Ferner erschienen:

Perthes, D. Cl., Friedrich Perthes' Leben. 1r u. 2r Bd. in dritter Auflage, geheftet 2 Thlr. — gr.
alle 3 Bände, geheftet 4 Thlr. — gr.

Perthes, D. Cl., das Herbergswesen der Handwerksgesellen, geheftet — Thlr. 8 gr.

Vorländer, K., Tabellarische-übersichtliche Darstellung der Dogmengeschichte. Nach D. Neanders dogmengeschichtlichen Vorlesungen und mit Beziehung auf dessen Werk: Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. Dritte und vierte Periode: von Gregor dem Großen bis zur Reformation, 604 bis 1517. in Folio — Thlr. 20 gr.

Erste Periode: Vom apostolischen Zeitalter bis zur Entstehung des Arianismus, 100—318. in Folio — Thlr. 10 gr.

Zweite Periode: Von der Entstehung des Arianismus bis zum Tode Gregors des Großen, 318—604. in Folio — Thlr. 10 gr.

Umbreit, D. F. W. C., der Brief an die Römer auf dem Grunde des Alten Testaments, gr. 8, geheftet 1 Thlr. 22 gr.

Inhalt des vierten Heftes der theologischen Studien und Kritiken. Jahrgang 1855.

Abhandlungen:

1) Ehrenfeuchter, Erinnerung an Friedrich Lücke.
2) Rothe, zur Dogmatik.
3) Heberle, Johann Denk und die Ausbreitung seiner Lehre.

Gedanken und Bemerkungen:

1) Wieseler, über die Natur des Hippolytus.
2) Schwarz, noch ein lutherischer Ethiker des sechzehnten Jahrhunderts.

Recensionen:

1) Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555 bis 1581.
2) Beck, Theophanie.
3) Isaak da Costa, Israel und die Völker.

Desgleichen Jahrgang 1856. Erstes Heft.

Abhandlungen:

1) Dorner, über den theologischen Begriff der Union und sein Verhältniß zur Confession.
2) Wieseler, der sogenannte Kanon von Muratori.

Gedanken und Bemerkungen:

1) Umbreit, die Unionsurkunde im Herzen.
2) Riggenbach, über die Nächstenliebe.

Recensionen:

1) Krafft, die Kirchengeschichte der germanischen Völker.
2) Schenkel, der Unionsberuf des evangelischen Protestantismus.
3) Schmid, biblische Theologie des neuen Testaments.

Inhalt des vierten Heftes der Zeitschrift für historische Theologie von Niedner, Jahrg. 1855.

VII. Abt Aelfrik. Zur Litteraturgeschichte der angelsächsischen Kirche. Von D. Ed. Dietrich.

VIII. Ueber die figura Baffometi der Templer. Eine kabbalistische Untersuchung. Von D. Redslob.

IX. Die Colorbasus-Gnosis. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung. Von D. Volkmar.

X. Dreizehn Briefe Ulrichs von Hutten. Von T. W. Röhrich.

Miscellen:

1) Anweisung zur geistlichen Amtsführung eines straßburgischen Feldpredigers aus d. J. 1542. Mitgetheilt von T. W. Röhrich.
2) Minder bekannte gleichzeitige Urtheile eines Mönchs über Luther. Mitgetheilt von D. Pescheck.

Desgleichen 1856. Erstes Heft.

I. Ueber die Aechtheit der syrischen Recension der ignatianischen Briefe. Von D. Lipsius.

Bei **Karl Winter** in **Heidelberg** sind folgende **gediegene erzählende** und **geschichtliche** Unterhaltungsschriften erschienen:

D. **Ch. G. Barth, Bilder aus dem inneren Leben.** (Erzählungen und Biographien.) 2 Thle., jeder à 1 fl. 12 kr. oder 24 Ngr.

Bilder ohne Rahmen. Aus den Papieren einer Unbekannten, mitgetheilt — nicht von ihr selbst. Br. 1 fl. oder 18 Ngr., fein geb. $1\frac{5}{6}$ fl. oder 28 Ngr.

Sophokles, König Oedipus, bearb. von E. Cyth. Br. 30 kr. oder 10 Ngr. Desselben **Antigone** von demselben. 30 kr. od. 10 Ngr.

B. von Strauß, Erzählungen. Gesammeltes und Neues. I. Lebensbilder. II. III. Lebensfragen. Jeder Band à $1\frac{3}{4}$ fl. od. 1 Rthlr.

Desselben **Robert der Teufel.** Ein Gedicht. Br. 2 fl. 6 kr. oder 1 Rthlr. 4 Ngr., fein geb. $2\frac{7}{8}$ fl. od. $1\frac{8}{15}$ Rthlr.

D. **H. Dittmar, Geschichte der Welt** mit besonderer Rücksicht auf Religion und Politik, Kunst und Wissenschaft, Handel und Industrie der welthistorischen Völker. Für das allgemeine Bildungsbedürfniß dargestellt. I. bis IV. Band, 2te Hälfte, 2te Lieferung. Preis 19 fl. 58 kr. oder 12 Rthlr. $3\frac{1}{2}$ Ngr.

D. **F. Ehrenfeuchter,** Professor in Göttingen, **Entwickelungsgeschichte der Menschheit,** besonders in ethischer Beziehung. $1\frac{3}{4}$ fl. oder 1 Rthlr.

D. **E. Cyth, die Weltgeschichte** im Ueberblick vom christl. Standpuncte. 1 fl. 4 kr. oder 20 Ngr.

Lesebuch der poet. **Nationalliteratur** der Deutschen, herausgeg. von D. **K. Frommann** und D. **L. Häusser,** Professor in Heidelberg. I. Altdeutsches Lesebuch, vom vierten bis fünfzehnten Jahrhundert. $2\frac{1}{3}$ fl. oder $1\frac{1}{3}$ Rthlr. II. Neueres Lesebuch, vom sechzehnten bis neunzehnten Jahrhundert. 1 fl. 10 kr. oder 20 Ngr.

F. Ch. Schlosser, Geh. Rath und Professor in Heidelberg, **Zur Beurtheilung Napoleons** und seiner neuesten Tadler und Lobredner. 8 fl. 6 kr. oder $4\frac{1}{2}$ Rthlr.

So eben sind erschienen bei **Karl Winter** in Heidelberg:

Das Leben M. Ludwig Hofackers,

weiland Pfarrers in Rielingshausen, mit Nachrichten über seine Familie und einer großen Auswahl aus seinen Briefen und Cirkularschreiben ꝛc.

Von M. **Albert Knapp,** Stadtpfarrer in Stuttgart.

2. Auflage. 1 fl. 12 kr. oder $22\frac{1}{2}$ Ngr., fein geb. 1 fl. 48 kr. oder 1 Rthlr.

Der evangelische Gottesdienst

nach den Grundsätzen der Reformation und mit Rücksicht auf das jetzige Bedürfniß. Antwort auf eine wichtige Zeitfrage der evangel. Kirche in Formularen und Erläuterungen von D. **Ludw. Schöberlein.**

8. br. 20 kr. oder 6 Ngr.

D. D. Schenkel,

der Unionsberuf des evangelischen Protestantismus, aus der principiellen Einheit, der confessionellen Sonderung und der unionsgeschichtlichen Entwickelung desselben nachgewiesen. 43 Bog. gr. 8. geh. 4 fl. 12 kr. oder 2 Rthlr. 16 Ngr.

Derselbe, Die gute Sache der evangelischen Kirche. Drei Briefe. 12 kr. oder 4 Ngr.

Der evangelische Hauptgottesdienst

in Formularen für das ganze Kirchenjahr.
Nach den Grundsätzen der Reformation, sowie mit Rücksicht auf das jetzige Bedürfniß bearbeitet und mit Erläuterungen versehen von D. Ludw. Schöberlein.
gr. 8. geh. 2 fl. 24 kr. oder 1 Thlr. 10 Ngr.

Sabel, J. Ph.,

christlicher Religionsunterricht. 1855. geh. 16 kr. od. 5 Ngr.

So eben ist erschienen und durch alle Buchhandlungen des In- und Auslandes gratis zu erhalten:

Bericht über die jetzt vollendete kritische Ausgabe der Lutherischen Bibelübersetzung von D. H. E. Bindseil und H. A. Niemeyer, erstattet von D. H. E. Bindseil. 1 Bogen gr. 8.

Halle, October 1855.

Canstein'sche Bibelanstalt.

Bei S. Hirzel in Leipzig erschien soeben:

Die christliche Kirche

vom

vierten bis zum sechsten Jahrhundert.

Vorlesungen

von

D. K. R. Hagenbach,

Prof. in Basel.

1 Band von ca. 25 Bog. Preis 1½ Thlr. ord.

Dieser Band schließt sich an die im Jahre 1853 erschienenen Vorlesungen über die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte als Fortsetzung an, und beide Bände sind nun zugleich durch besondere Titelblätter als 1. und 2. Theil von Hagenbach's „Vorlesungen über die ältere Kirchengeschichte" bezeichnet.

Im Verlage von **Hermann Schultze** in **Leipzig** ist erschienen:

Der

heilige Augustinus,

dargestellt von

C. Rindemann.

Zweiter Band.

Das Leben des Augustinus seit seiner Taufe bis zu seiner Erwählung zum Bischofe in Hippo Regius.

gr. 8. 31 Bog. Geh. 2½ Thlr.

Der erste Band, enthaltend: „Das Leben des Augustinus bis zu seiner Taufe, oder bis zum Schlusse des geschichtlichen Theils der Confessionen", erschien bereits 1844 und kostet 1½ Thlr.

Der dritte und letzte Band, welcher „das gesammte bischöfliche Leben des Augustinus umfassen wird" soll im Laufe des Jahres 1856 erscheinen.

Im Verlage der **Schwers'schen Buchhandlung** in **Kiel** ist so eben erschienen:

Die Sophocleische Theologie und Ethik

von

D. Friedrich Lübker,

Director des Gymnasium in Parchim.

Zweite Hälfte.

4. 10 Bogen. Geheftet. Preis ¾ Thaler.

Die erste Hälfte erschien 1851.

Soeben ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Der christliche Eid

nach

Entstehung, Entwickelung, Verfall und Restauration.

Von **J. G. L. Strippelmann.**

gr. 8. geh. 1½ Thlr.

Den **Theologen, Juristen** und **Staatsmännern** wird diese Schrift um so mehr angelegentlichst empfohlen, als in neuerer Zeit die Klagen über Verletzung der Eidespflichten sich häufen.

Th. Fischer's Verlagshandlung in Cassel.

Im Verlage von A. W. Unzer in Königsberg ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu erhalten:

Form und Geist

der

biblisch-hebräischen Poesie

von

D. Jos. L. Saalschütz,

Professor der oriental. Alterthumskunde.

Geheftet. Preis 20 Sgr.

Alle Beurtheilungen dieser Schrift — deren erste Abhandlung Manches umstösst, was in den hebräischen Grammatiken bisher als keines Beweises bedürfende Gewissheit galt — vereinigen sich dahin, sie als eine bedeutsame Erscheinung, so wie die Gewichtigkeit der Gründe, die edle Sprache, die Trefflichkeit der Uebersetzungen anzuerkennen.

In der Hahn'schen Verlags-Buchhandlung in Leipzig ist so eben erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

HERODOTI HALICARNASSENSIS MUSAE.

Textum ad Gaisfordii editionem recognovit, perpetua tum Fr. Creuzeri tum sua annotatione instruxit, commentationem de vita et scriptis Herodoti, tabulas geographicas, imagines ligno incisas indicesque adiecit

J. C. F. Baehr.

Editio altera emendatior et auctior.

Volumen primum. 8. mai. 57 Bog. Velinpapier. geh. Preis 4 Thlr.

(Das Ganze wird wieder in 4 starken Bänden, circa 200 Bogen umfassend, erscheinen und mit zahlreichen Holzschnitten und Karten ausgestattet.)

Bei Wilh. Schultze in Berlin sind soeben erschienen:

Erdmann, D., Divis.-Pred., Die Reformation und ihre Märtyrer in Italien. Ein Vortrag, auf Veranstaltung des evang. Vereins für kirchl. Zwecke, gehalten am 29. Januar 1855. 8. eleg. brosch. 15 Sgr.

Sander, D., Johann Hus der Märtyrer. Kirchenhistorische Skizze. Ein Vortrag, gehalten am 5. Februar 1855. 8. eleg. brosch. 7½ Sgr.

In **Vandenhoeck & Ruprecht's Verlag** in **Göttingen** ſind ſoeben erſchienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Liebner, D. A., Ob.-Hofprediger in Dresden, **Predigten.** I. Bd. Zweite verm. Aufl. gr. 8. geh. 1½ Thlr.

Meyer, D. H. A. W., Consistor.-Rath, **krit.-exeget. Kommentar über das neue Testament.** V. Abth. Kritisch-exeget. Handbuch über den ersten Korinther-Brief. 3te verm. Aufl. gr. 8 geh. 1 Thlr. 12 Sgr.

— — XIII. Abthl. Krit.-exeget. Handbuch über den Brief an die Hebräer, von Professor D. G. Lünemann. gr. 8. geh. 1 Thlr. 12 Sgr.

Olshauſen, Th., in St. Louis, **Geſchichte der Mormonen** oder der Jüngſten-Tages-Heiligen in Nord-Amerika. gr. 8. geh. 1 Thlr.

In der Verlagshandlung von **Fr. Baſſermann** in **Mannheim** iſt erſchienen und durch jede Buchhandlung zu beziehen:

Geſchichte der neuern Philoſophie

von

D. Kuno Fiſcher.

Zweiter Band.

Das Zeitalter der deutſchen Aufklärung, Uebergang der dogmatiſchen zur kritiſchen Philoſophie.

G. W. Leibnitz und ſeine Schule.

gr. 8. broſchirt. Preis 2 Rthlr. 24 Sgr. = 4 fl. 45 kr. rh.

Der erſte Band (1854. Preis 2 Rthlr. 24 Sgr. = 4 fl. 45 kr.) enthält das claſſiſche Zeitalter der dogmatiſchen Philoſophie, Carteſius und ſeine Schule — Benediktus Spinoza.

Der dritte Band, womit das Werk ſchließt, wird Kant und ſeine Schule enthalten und Kant als Hauptobjekt behandeln.

Im Verlage von **A. Stein** (**Riegel'ſche Buchhandlung**) in **Potsdam** ſind theils ſo eben, theils im Laufe dieſes Jahres erſchienen:

Couard, D. Chr. L., Pred. in Berlin, **Evangeliſche Zeugniſſe in Predigten** für alle Sonn- und Feſttage des Kirchenjahres zur häuslichen Erbauung und zum Vorleſen in Landkirchen. 2 Bde. 89 Bogen gr. 8. br. 4⅔ Thlr., geb. in Callico 5 Thlr.

Heubner's, D. H. L., weil. Conf.-Raths in Wittenberg, praktische Erklärung des Neuen Testaments, herausgegeben von D. Aug. Hahn. 1r Band: Matthäus. 30½ Bog. gr. 8. br. 2 Thlr., geb. in Callico 2⅔ Thlr.

Evangelisches Glaubensbekenntniß und Gelübde. Mitgabe zur Erinnerung an die Confirmation und an den empfangenen Unterricht im Christenthum. 2te verbesserte Aufl. mit einem Stahlstich. 6 Bog. 8. In Callico mit Goldschnitt 20 Sgr. (Wohlfeile Ausgabe 30 zu 1⅓ Thlr.)

Lange, D., Superint. und Oberpred., Erinnerungen aus meinem Schulleben in Schnepfenthal, Königsberg in Pr., Züllichau, Hofwyl, Yverdun, Vevai, Burg und in anderen Verhältnissen. 7¼ Bog. 8. br. 8 Sgr.

Schärtlich, J. C., Königl. Musik-Dir., und **Lange**, R., Seminarlehrer, evangelisches Choralbuch mit Vor- und Zwischenspielen, zum Gebrauche bei dem öffentlichen Gottesdienste und bei häuslichen Andachten, nebst einer Anleitung, aus den gegebenen Vor- und Zwischenspielen neue zu gestalten, und einer Anweisung, die am häufigsten vorkommenden Modulationen zu vollziehen. 2te, um 30 Choräle vermehrte und mit Berücksichtigung der Preußischen Regulative vervollständigte Auflage. 19½ Bog. quer 4. br. 1½ Thlr.

So eben ist auch für 1856 erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Allgemeines Repertorium

für die theologische Litteratur und kirchliche Statistik.

Herausgegeben
von
D. th. Herm. Reuter.

XXIII. Jahrgang. Preis 6 Rthlr. 5 Sgr.

Eine so renommirte Zeitschrift, welche seit 23 Jahren die allgemeinste Anerkennung gefunden hat, bedarf gewiß keiner neuen Empfehlung. Probehefte zur Ansicht besorgt jede Buchhandlung.

Berlin, im Januar 1856.

Just. Alb. Wohlgemuth,
Verlagsbuchhändler.

Stuttgart. In unſerem Verlage iſt ſo eben erſchienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Geſchichte der Philoſophie
im Umriß.

Ein Leitfaden zur Ueberſicht

von

D. A. Schwegler,

Prof. in Tübingen.

Zweite verbeſſerte Auflage.

gr. 8. eleg. geh. 1 Thlr. od. 1 fl. 36 kr.

Franckh'ſche Verlagshandlung.

Digitized by Google

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. J. Müller, D. Nitzsch und D. Rothe

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit.

1856.

Neunundzwanzigster Jahrgang.

Zweiter Band.

Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1856.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. J. Müller, D. Nitzsch und D. Rothe

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit.

Jahrgang 1856 drittes Heft.

Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1856.

Abhandlungen.

1.

Das Verhältniß zwischen der Wirksamkeit des heil. Geistes und dem Gnadenmittel des göttlichen Wortes.

Zweiter Artikel.

Nicht um das Verhältniß zwischen heiligem Geist und göttlichem Wort in der Bekehrung des Menschen zu Christo erschöpfend zu bestimmen, sondern nur um diesen Gegenstand, den der erste Artikel bloß historisch betrachtet hat, dogmatisch nicht ganz unbestimmt zu lassen, kehren wir jetzt zu ihm zurück. Namentlich würde es uns in weitgreifende Untersuchungen verwickeln, wenn wir dieß Verhältniß im Zusammenhange mit der dogmatischen Lehre von der Wirksamkeit des heiligen Geistes überhaupt und den innern Unterschieden derselben erforschen wollten. Ich verzichte nicht bloß auf diese Erweiterung, sondern beschränke mich noch enger, indem ich jenes Verhältniß lediglich aus dem Gesichtspunkt in's Auge fasse, der auch die dogmenhistorische Betrachtung leitete, aus dem Gesichtspunkt der Frage, ob die Wirksamkeit des heil. Geistes, in der Bekehrung dem göttlichen Wort schlechterdings immanent oder ob sie eine zum göttlichen Wort hinzutretende oder über dasselbe übergreifende, kurz, sich irgendwie von dem Wirken des Wortes real unterscheidende ist. Sachverständige werden auch in diesem engen Kreise erkennen, welche Gedanken über allgemeinere Fragen, die

mancher Leser vielleicht lieber erörtert sähe, den Bestimmungen zum Grunde liegen.

Um uns vor Allem des biblischen Grundes der Lehre zu versichern, haben wir aus der heil. Schrift zuvörderst darzuthun, daß die Bekehrung des Menschen zum lebendigen Glauben an Christum, die Entstehung des neuen Lebens, welches seiner Natur nach das ewige ist, weil es Leben in der Gemeinschaft Gottes ist, bedingt ist durch den heil. Geist und bedingt ist durch das Wort. — Es ist hier nicht die Rede von solcher Besserung und Tugend, welche aus andern Quellen als aus dem Glauben an Gott und der Liebe zu Gott, dem Bewußtseyn der eigenen Nichtigkeit und Verwerflichkeit vor Gott und dem lebendigen Verlangen, Gott zu dienen, sich herleitet. Daß diese Tugend, welche von den Reformatoren als iustitia civilis s. rationis bezeichnet wird, die Kräfte des natürlichen Menschen an sich und schlechthin übersteige, daß es, um sie hervorzubringen, des Wortes göttlicher Offenbarung und der Wirksamkeit des heil. Geistes bedürfe, das behauptet eben dieses Wort nicht und eben so wenig der protestantische Lehrbegriff. Um die aus jenen Quellen entspringende geistliche Gerechtigkeit, und wie der Mensch zu ihr gelange, wie es also geschehe, daß jene Quellen in seinem Herzen zu strömen beginnen, darum handelt es sich. Die heil. Schrift nun führt dieß so durchgreifend einerseits auf die Wirksamkeit des heil. Geistes, andrerseits auf die Wirksamkeit des Wortes zurück, daß die Aufgabe, dieß nachzuweisen, uns nicht durch die Spärlichkeit, sondern durch die Fülle der Zeugnisse in Verlegenheit setzt.

Namentlich gilt dieß von dem ersten Verhältniß. Die ganze Schrift des Neuen Testaments ist von diesem Gedanken durchdrungen. Während im Alten Testament der Begriff des Geistes Gottes einen weitern Umfang hat, zieht er sich im Neuen Testament enger zusammen. Dort bezieht er sich zwar zuweilen auf den Gegensatz eines aus

Gott ſich erneuernden Lebens gegen das alte natürliche, Pſ. 51, 13. Ezech. 11, 19. 36, 26. 27. a), öfter auf die prophetiſche Eingebung, z. B. Num. 11, 17. 25. 29. 24, 2. Ezech. 11, 5. Mich. 3, 8.; häufig aber bezeichnet er das göttliche Princip des kreatürlichen Lebens überhaupt, vergl. Gen. 1, 2. Pſ. 33, 6. 104, 30. Hiob 33, 4. 34, 14. 15., oder, als Vorbild für den Urſprung der neuteſtamentlichen Charismen aus der Wirkſamkeit des heil. Geiſtes, das göttliche Princip der mannichfachen Gaben und Wirkungskräfte, die der Theokratie irgendwie dienen, z. B. Exod. 31, 3. 33, 31. B. d. Richter 6, 34. 11, 29 u. a. a. St. Im Neuen Teſtament dagegen iſt von dem Geiſte Gottes oder Chriſti, dem Geiſte ſchlechthin, dem heil. Geiſt nur ſo die Rede, daß ſein Wirken oder ſein Beſitz die Erneuerung des ganzen Menſchen zur Gemeinſchaft Gottes, zum geiſtlichen Leben weſentlich in ſich ſchließt.

Auch was das Neue Teſtament vom heil. Geiſt als dem Urheber der Inſpiration oder als dem Quell der Charismen ſagt, macht hier keine Ausnahme. Wir haben zwar, in Erinnerung an die Art, wie dem Apoſtel Petrus Ap.-Geſch. 10. der Beruf der Heiden zum Reiche Gottes geoffenbart wurde, ſo wie an die ἀποκαλύψεις des Apoſtels Paulus, von denen 2 Kor. 12, 1—9. Gal. 2, 2. Ap.-Geſch. 18, 9. 10. 22, 17. 23, 11. die Rede iſt, kein Recht zu leugnen, daß auch im Leben der erleuchteten Apoſtel Einwirkungen des heil. Geiſtes auf die Erkenntniß vorkommen, die auf einzelne Mittheilungen gehen und die Form des Plötzlichen, Ekſtatiſchen haben. Nach der andern Seite ſagt uns ſchon das weiſſagende Wort des Herrn Matth. 7, 22. von Wirkungen unter Bekennern ſeines Namens, die den

a) An der Pſalmſtelle beſonders läßt der Zuſammenhang mit der vorangehenden Tilgung der Schuld, V. 11., und mit der nachfolgenden Unterweiſung der Sünder in den Wegen Gottes, V. 15., eine geringere Auffaſſung nicht zu.

Aeußerungen der Charismen in deren erſter Geſtalt offenbar ähnlich waren, ohne doch aus einem durch den Glauben geheiligten Zuſtande der Subjekte hervorzugehen. Aber wie die ἀποκαλύψεις der Apoſtel doch den allgemeinen Gnadenſtand derſelben zur Vorausſetzung haben, ſo würde es der Grundanſchauung des Neuen Teſtaments entſchieden zuwiderlaufen, die Wirkungen der zweiten Art vom heil. Geiſt herzuleiten.

So ruhen auch Eingebung und Charismen als Wirkungen des heil. Geiſtes auf der Vorausſetzung, daß nun der heil. Geiſt das innerlich wirkende Lebensprincip des Menſchen geworden iſt, die immanente Urſache des höheren, auf Gott bezogenen Lebens, deſſen er im Glauben an Chriſtum theilhaftig geworden iſt. Erſteres ſagen uns beſonders die Verheißungen vom Parakleten im johanneiſchen Evangelium durch die innige Verſchmelzung ſeiner allgemeinen wiedergebärenden Wirkſamkeit mit der beſondern inſpirirenden; Letzteres erhellt z. B. aus dem Zuſammenhange von 1 Kor. 12, 4. mit V. 3. Solche Offenbarungen Gottes, die auch die unreine, an die Ungerechtigkeit verkaufte Seele wie im Sturm dahinreißen und ſie durch Verſetzung in ekſtatiſchen Zuſtand zwingen, im Widerſpruch mit ihrem eignen Gelüſt zu weiſſagen, wie die an Bileam, eignen ganz der Stufe des Alten Teſtamentes; dem Neuen Teſtament ſind ſie fremd. Wenn dort die göttliche Erleuchtung ſich von der Erneuerung und Heiligung noch relativ ſondert, ſo gibt es hier keine Erleuchtung ohne Wiedergeburt. Das unbewußte Weiſſagen des Kaïphas, Joh. 11, 51, könnte, wenn es auch eine innere Analogie darböte, ſchon darum nicht dagegen angeführt werden, weil es eben ſelbſt noch der Ordnung des Alten Teſtaments angehört. Wenn Gott den Saulus mitten in ſeinem Toben wider ſeine Gemeinde mit ſtarker Hand ergreift, um in ihm und durch ihn ſeinen Sohn zu offenbaren, Gal. 1, 16., ſo bekehrt er ihn eben durch ſeinen heiligen Geiſt; und auch

dieß thut er keineswegs gewaltſam, ſondern ſo, daß er durch ſeine wunderbare Berufung eine innere Entſcheidung herbeiführt, für welche das Wirken der vorbereitenden Gnade in dem Herzen des Saulus unter der harten Rinde ſeines wilden Eifers für das väterliche Geſetz eine verborgene Empfänglichkeit geweckt und entfaltet hat, vergl. Röm. 7, 7—23. und Gal. 1, 16. Ap.-Geſch. 26, 19.

Dieſe Mittheilung des heil. Geiſtes als eines innerlich wirkenden bezeugt Chriſtus ſchon im Geſpräch mit Nikodemus, wenn er zur Bedingung des Einganges in das Himmelreich die neue Geburt aus dem Geiſte macht, Joh. 3, 5. Deutlicher noch ſagt er es im Geſpräch mit der Samariterin, wenn er verheißt, das Waſſer, das er dem Menſchen gebe, werde in ihm ein Quell eines in das ewige Leben ſich ergießenden Waſſers werden, Joh. 4, 14. Dieſes Trinken des lebendigen Waſſers, um den Durſt ewiglich zu löſchen, erklärt Johannes ausdrücklich von dem Geiſt, welchen empfangen ſollten, die an ihn glauben, Joh. 7, 39. Und da, wo Chriſtus den Seinen den andern Parakleten verheißt, den Geiſt der Wahrheit, der bei ihnen bleiben ſoll ewiglich, der ihnen Chriſtum verherrlichen und ſie ſeines Friedens und ſeiner vollkommnen Freude theilhaftig machen wird, Joh. 14, 17. 16, 14. 14, 27. 15, 11., da ſagt er in ausdrücklicher Steigerung des Satzes: παρ' ὑμῖν μενεῖ — ἐν ὑμῖν ἔσται. Als ein Anziehen von Kraft aus der Höhe (ἐνδύσασθαι ἐξ ὕψους δύναμιν) bezeichnet Chriſtus auch bei Lukas (24, 49.) den Empfang des heil. Geiſtes. — Daß aber Chriſtus durch die Mittheilung dieſes Geiſtes den Beſitz des wahrhaftigen, göttlichen Lebens ſchlechthin bedingt, iſt gleich in jenem erſten Wort ſo klar und entſchieden ausgeſprochen, daß es einer weiteren Nachweiſung nicht bedarf.

Schleiermacher geht in Predigt und wiſſenſchaftlicher Theologie öfters auf die Annahme zurück, daß die Geburt der unmittelbaren Jünger Chriſti zu dem geiſtlichen

Leben im Glauben an Ihn ihr eigentliches Datum habe in der Zeit ihres Zuſammenſeyns mit dem ſichtbaren Meiſter, und man braucht nur z. B. den Satz des §. 99. ſeiner Glaubenslehre und die Art ſeiner Begründung näher zu erwägen, um zu erkennen, wie folgenreich für ihn dieſe Annahme iſt. Daß es ſich aber in der That nicht ſo verhält, das ſagt uns der Apoſtel Johannes auf's Deutlichſte, wenn er das Trinken des lebendigen Waſſers, welches den tiefſten Durſt des Menſchen löſcht, von dem Empfang des heil. Geiſtes verſteht, οὔ ἔμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύοντες εἰς αὐτόν; denn es war, begründet er, noch kein heiliger Geiſt, denn Chriſtus war noch nicht verherrlicht, Joh. 7, 39. An ſeine Verherrlichung alſo, wie ſie nach ſeiner Opferung im Tode durch Auferſtehung und Himmelfahrt ſich vollzieht, iſt die Mittheilung des heil. Geiſtes als des neuen göttlichen Lebensprincips gebunden. Ganz in demſelben Sinne deutet Chriſtus an, daß die Stunde, wo er ſeine Jünger im heil. Geiſt wiederſehen und ihnen eine unvergängliche Freude mittheilen und auf alle ihre Seele bewegenden Fragen mit Einem Schlage antworten wird, die Stunde ihrer neuen Geburt ſeyn wird, Joh. 16, 21—23.

Indem wir glauben dieſen Wendepunkt nach der Schrift feſthalten zu müſſen, ſind wir natürlich nicht gemeint zu leugnen, daß die perſönliche Einwirkung des Heilands auf ſeine Jünger nicht bloß eine tief innerliche Vorbereitung ihres Herzens für jenen entſcheidenden Moment bewirkte, ſondern den Entwickelungsgang ihres innern Lebens zu einem ſchlechthin einzigen machte. Auch dürfen wir Ausſprüche wie Matth. 16, 17. Joh. 6, 68. 69. ebenſo wenig vergeſſen, als in ihnen Zeugniſſe entweder für die ſchon geſchehene Mittheilung des heil. Geiſtes a) oder für

a) Joh. 20, 22. können wir gar nicht hierherziehen. So wenig die Jünger jetzt ſchon beginnen dieſe ſündenvergebende und ſündenbehaltende Wirkſamkeit zu üben — was ihnen eben nur in Kraft des

die Entstehung des aus dem Glauben an Christum entspringenden geistlichen Lebens ohne heil. Geist finden. Jetzt glaubet ihr, sagt Christus in Erwiderung eines noch höher als Joh. 6, 68. 69. emporsteigenden Bekenntnisses der Jünger; siehe, es kommt die Stunde und ist gekommen, daß ihr zerstreuet werdet ein Jeder in das Seine und lasset mich allein — so wenig ist der Glaube, dessen ihr euch jetzt freuet, der rechte, kräftige, in der Versuchung sich bewährende. Und wenn Christus zu seinen Jüngern sagt: ihr seyd rein, rein um des Wortes willen, das ich zu euch geredet habe, Joh. 13, 10. 15, 3., so liegt darin jene Anticipation, wie sie in diesen Reden Christi zu seinen Jüngern vielfach erscheint, und wie sie in diesem Falle insbesondere darauf beruht, daß nach göttlicher Ordnung an diesen ihren gegenwärtigen Stand der Vorbereitung das principiell vollendende, ihre Herzen durch heiligen Geist und Glauben reinigende Ereigniß, Ap.-Gesch. 2, vgl. 15, 8. 9., sich unfehlbar und unabtrennlich anschließen sollte.

Dieselbe Anschauung des heiligen Geistes als des Schöpfers unserer Bekehrung und Erneuerung drückt sich in den Schriften des Apostels Paulus aus. Dieser Geist ist der

---

empfangenen heiligen Geistes möglich sein sollte, vgl. Luc. 24, 49 —, so wenig kann an diese Stelle die eigentliche Mittheilung des heil. Geistes gelegt werden. Wer freilich die Erzählungen in Ap.-Gesch. 1 und 2 als Mythus oder als absichtliche Fiktion bei Seite schafft, den wird das 21. Kap. des Johannisevangeliums (besonders V. 3.) schwerlich mehr hindern, gleich von hier an die apostolische Verkündigung und Wirksamkeit, an die sich jene große Folge knüpft, zu datiren. Wiewohl auch so immer höchst seltsam bliebe, von dem Beginn dieser Verkündigung und Wirksamkeit auch im 20. Kap. des Johannes nicht ein Wort zu lesen, sondern nur von dem Zusammenbleiben der Jünger hinter verschlossenen Thüren. Uebrigens deuten auch die Verheißungen des heil. Geistes im Johannisevangelium durch ihre nähere Bestimmtheit — ὃ πέμψει ὁ πατὴρ ἐν τῷ ὀνόματί μου — ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρός — offenbar nicht auf eine Mittheilung des heil. Geistes in der Gestalt, in welcher sie hier nach Joh. 20, 22. stattgefunden hätte.

Urheber des Lebens in Jesu Christo, und sein Gesetz, seine Herrschaft allein vermag uns frei zu machen von der Gewalt der Sünde und des Todes, die wie ein Gesetz über uns als Unterworfene herrscht, Röm. 8, 2. Er ist es, der die Erneuerung wirkt, durch welche wir des Heils theilhaftig werden, Tit. 3, 5. Niemand kann sagen: Herr ist Jesus, ohne im heil. Geist, 1 Kor. 12, 3 a). Sollen die Heiden ein Gott wohlgefälliges Opfer werden, wie der Apostel sie durch die priesterliche Verwaltung des Evangeliums dazu zu bereiten strebt, so muß das Opfer geheiligt seyn im heil. Geist, Röm. 15, 16. vgl. 1 Kor. 6, 11. Wer Christi Geist nicht hat, der ist nicht sein und hat keinen Theil an der Hoffnung auf eine verklärende Auferweckung des Leibes und an dem gegenwärtigen Kindesrecht Gott als Vater anzurufen, Röm. 8, 9. 11. 18. Gal. 4, 6. vgl. Eph. 2, 18. Der Besitz dieses Geistes ist die Bürgschaft unserer zukünftigen Vollendung in Heiligkeit und Seligkeit, weßhalb ihn Paulus das Unterpfand unseres Erbes nennt und den Geist der Verheißung, mit dem wir versiegelt sind, Eph. 1, 13. 14. 2 Kor. 1, 22. 5, 5. Wie auch Johannes sagt, daß wir aus dem Geist, den uns Christus gegeben, erkennen, daß Gott in uns bleibt, 1 Joh. 3, 24., so lehrt Paulus, daß dieser Geist es ist, der unserem Geiste unsere göttliche Kindschaft bezeugt, Röm. 8, 16. Am durchgreifendsten bezeugt dieser Apostel den Ursprung alles geistlichen Lebens aus der Wirksamkeit des heiligen Geistes wohl dadurch, daß er den Wiedergeborenen einfach πνευματικὸς nennt, 1 Kor. 2, 13. 15. Gal. 6, 1., daß er den Gegensatz des neuen und des alten Lebens öfters unter die Begriffe πνεῦμα, σὰρξ stellt, Röm. 8, 2—17. Gal. 3, 3. 5, 13—25. 6, 8. und in

a) Ich folge der von Griesbach, Lachmann, Tischendorf gebilligten Lesart der ältesten Handschriften: οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν· κύριος Ἰησοῦς u. s. w. Es versteht sich überdieß ganz von selbst, daß hier von einem bloß äußerlichen Bekennen nicht die Rede ist.

diesem Gegensatz alle christlichen Tugenden als Früchte des Geistes bezeichnet, Gal. 5, 22.

Wie aber diese Begriffe unzweideutig auf der Voraussetzung ruhen, daß der heil. Geist ein in dem innern Leben des Gläubigen wirkendes Princip ist, so sagt dieß der Apostel auch ausdrücklich. Wenn er Röm. 8, 14. von den Kindern Gottes sagt, daß sie der Geist Gottes treibe, so ließe sich dieß, für sich genommen, noch im Sinn einer wie von außen kommenden sporadischen Einwirkung, die sich von unserm eignen Seelenleben für die unmittelbare Wahrnehmung und innere Erfahrung bestimmt unterschiede, deuten — im Zusammenhange mit V. 15. freilich nicht. Aber er sagt vom heiligen Geist, daß er von Gott dem Innern der Christen mitgetheilt sey, 1 Thess. 4, 8: δόντα τὸ πνεῦμα αὐτοῦ τὸ ἅγιον εἰς ὑμᾶς, und daß sie vermöge dieser Mittheilung von Gott gelehrt seyen sich unter einander zu lieben, V. 9. Er nennt den heiligen Geist den uns innerlich einwohnenden, ἐνοικοῦν ἐν ὑμῖν, Röm. 8, 11., vgl. 11, 9. 1 Kor. 3, 16. 2 Tim. 1, 14. (Jak. 4, 6.), die ganze Gemeinde eine Behausung Gottes im Geist, Eph. 2, 22., ja sogar den Leib der Christen einen Tempel des heil. Geistes, 1 Kor. 6, 19. In diesen Aussagen der heil. Schrift ist es begründet, daß die Konkordienformel in ihrem dritten Artikel ausdrücklich den Satz verwirft: non ipsum Deum, sed tantum dona Dei in credentibus habitare. — Quillt so das geistliche Leben aus einem Wirken des heil. Geistes, welches dem menschlichen Geiste einwohnend geworden ist, so muß sein Beginn, also die Bekehrung des Menschen zu Christo entspringen aus dem Eintritt dieses Wirkens in das innere Leben.

Die Grundelemente dieses geistlichen Lebens sind Demuth, Selbstverleugnung, Hingebung an Gott. Gewonnen wird es durch einen Glauben, der allem Augenschein und allem Widerspruch der Welt zum Trotz auf eine unsichtbare, verborgene Realität sich verläßt, dem als ursprünglicher

Aneignung dieser verborgenen Wirklichkeit schlechthin nichts im eignen innern Leben vorangeht, worauf er sich stützen könnte, da alle innere Erfahrung, in welcher jene sich ihm bezeugt, ihn selbst schon zur Voraussetzung hat, durch einen Glauben, welcher die tiefste Verzichtung des Menschen auf die feinsten und stärksten Begehrungen der Selbstheit, auf allen Ruhm der eignen Kraft und des eignen Verdienstes in sich schließt. Und der Gegenstand dieses Glaubens, Jesus der galiläische Rabbi als Gottmensch und Erlöser der Welt durch seinen Kreuzestod, ist ein solcher, daß er die Entstehung des Glaubens keineswegs erleichtert. Er widerstreitet nicht bloß den sinnlichen Vorstellungen und Wünschen unserer niedern Natur, sondern ist auch der natürlichen Vernunft und ihren Ansprüchen an einen Befreier der Menschheit, an einen Führer derselben zu ihrer höchsten Bestimmung, eine Thorheit. Da die Welt in der Weisheit Gottes Gott nicht erkannte durch die Weisheit, gefiel es Gott durch die thörichte Verkündigung zu erretten die Gläubigen, 1 Kor. 1, 21. Das Christenthum ist der Gerechtigkeit und Weisheit der Welt gegenüber die ungeheuerste Paradoxie, und nur darum empfinden so Viele, die eine Art Glauben an dasselbe haben, und ebenso Viele, die es innerlich weder annehmen noch verwerfen, nichts von diesem Widerspruch, weil sie dem Gegenstand ihres Glaubens oder ihres gleichgültigen Verhaltens in der Armseligkeit seiner Gestalt und in der unermeßlichen Größe seiner Aussagen von sich und seiner Ansprüche an die Menschheit niemals recht auf den Grund gesehen. Wer dieß gethan, der kann hier nur entweder hassen oder in tiefster Beugung lieben, glauben, anbeten. Dazu aber ist der natürliche Mensch aus seiner Welt heraus nicht zu bringen, wenn nicht göttliche Kräfte sich in sein Herz senken. — —

Nicht minder deutlich liegt in der heil. Schrift die Herleitung der Bekehrung aus der *Wirksamkeit des Wortes* vor. Den Grundgedanken, der manchen Aus-

führungen der Apostel zur Basis gedient zu haben scheint, giebt Christus selbst, wenn er den Samen, der in den Acker fällt und unter Voraussetzung einer günstigen Beschaffenheit desselben Früchte hervorbringt, als Bild gebraucht für die Wirksamkeit des Wortes vom Reiche Gottes, Matth. 13, 3—23. parall. Mag die Beschaffenheit des Bodens und die Witterung noch so günstig seyn, wird dem Boden kein Same anvertraut, so kann er keine Früchte tragen. Die dem Samen einwohnende Triebkraft ist die Hauptursache für die Entstehung der Früchte. Diese Früchte aber bezeichnen das Leben, welches mit und aus dem Glauben an Christum geboren wird, in seinen mannichfaltigen Erweisungen. Darum drückt es dieselbe Anschauung von dem Ursprung des geistlichen Lebens aus, wenn Christus in seinem hohepriesterlichen Gebet auch derer gedenkt, die durch das Wort seiner Apostel an ihn glauben werden, Joh. 17, 20.

Dieser Wirksamkeit des Wortes giebt nun aus der Fülle seiner eignen Erfahrung der Apostel Paulus Zeugniß, wenn er das Evangelium eine Kraft Gottes nennt, Allen, die es gläubig annehmen, zum Heil, Röm. 1, 16. 1 Kor. 1, 18., oder wenn er die Korinthier daran erinnert, daß er sie durch das Evangelium in Jesu Christo gezeuget habe, 1 Kor. 4, 15., ohne Zweifel eben zu dem Leben in Jesu Christo, oder wenn er den Thessalonichern bezeugt, daß das Wort Gottes in ihnen, die da glaubten, kräftig sey, wie es sich so erweise dadurch, daß sie um Christi willen die Leiden der Verfolgung durch ihre Volksgenossen erduldeten, 1 Thess. 2, 13. 14. In demselben Sinne sagt Paulus bestimmter, der Glaube habe seinen Ursprung in dem Hören (der Predigt), das Hören aber sey vermittelt durch das (verkündigte) Wort Gottes, Röm. 10, 17 a). Nahe verwandt ist

a) Ich halte die Fassung der Begriffe ἀκοή, ῥῆμα θεοῦ, welche Philippi zu dieser Stelle giebt, für die richtige.

dieſer Stelle die Frage des Apoſtels an die Galater, Gal. 3, 2., ob ſie den Geiſt empfangen hätten aus den Werken des Geſetzes oder aus der Predigt des Glaubens, wo Glaube wie 1, 23. 3, 23. (ganz ähnlich Röm. 10, 8. ῥῆμα τῆς πίστεως) objektiv zu nehmen iſt. Wenngleich der Apoſtel V. 5. im Begriff des πνεῦμα die Quelle der Charismen beſonders hervorhebt, weil es galt an Erweiſungen des Geiſtes zu erinnern, die der Gemeinde offen vor Augen lagen, ſo iſt doch theils wegen der oben bezeichneten Vorausſetzung, auf der in der Anſchauung des Apoſtels die Wirkſamkeit der Charismen ruht, theils wegen des Zuſammenhangs mit 2, 16—21. 3, 6 ff. nicht zu zweifeln, daß er unter dem πνεῦμα das göttliche Princip des neuen Lebens überhaupt verſteht. — Hierher gehört auch die Bezeichnung des apoſtoliſchen Amtes als der διακονία πνεύματος, 2 Kor. 3, 8. Wenn der Apoſtel ſich und ſeine Amtsgenoſſen διάκονοι οὐ γράμματος, ἀλλὰ πνεύματος nennt — denn dieſe Verknüpfung der Begriffe iſt in V. 6. eben wegen V. 8. mit Meyer u. A. für die richtige zu halten, — ſo ſagt er damit zunächſt nur das Allgemeine aus, daß das πνεῦμα der Herr iſt, welchem ihr Dienſt gewidmet iſt. Wenn er aber von dieſem πνεῦμα verkündigt, daß es ein lebendigmachendes, geiſtliches Leben mittheilendes ſey, ſo iſt die Meinung des Apoſtels offenbar, daß es dieſe mittheilende Thätigkeit eben übe durch ihren Dienſt, der doch weſentlich in Verwaltung des göttlichen Wortes beſteht. Vgl. Röm. 15, 16., wo als Mittel zu dem Zweck, die Heiden zu einem angenehmen, im heil. Geiſt geheiligten Opfer zu machen, die Verwaltung des Evangeliums Gottes dargeſtellt wird. —

Wenn es dem menſchlichen Geiſte möglich wäre, das, was das Weſen des Chriſtenthums ausmacht, durch ernſte Einkehr in ſich ſelbſt, durch tiefere Beſinnung auf ſein eignes Weſen zu finden, ſo könnte das Wort nimmermehr dieſe Bedeutung haben für die Entſtehung eines chriſtlichen Lebens in der Seele. Auch dann nicht, wenn die Menſch-

heit zwar Christi bedurft hätte, aber nur, um die verhüllten Schätze der Wahrheit in ihrem eignen Bewußtseyn wieder aufzugraben und an's Tageslicht zu bringen. Auch unter dieser Voraussetzung müßte man sich denken, daß zwar das lösende Wort, nachdem es Christus einmal gesprochen, überallhin fortzupflanzen sey, daß aber die Hauptsache die nun von ihren Banden befreite Wahrheitsidee im menschlichen Geiste thue. Anders scheint sich sofort Alles zu gestalten, wenn nur zugegeben wird, daß das wahrhaftige Erkennen und Leben des Menschen aus einer übernatürlichen Einwirkung und Mittheilung Gottes an den menschlichen Geist entspringe; denn wie soll er diese Mittheilung empfangen, wenn sie sich nicht durch das Wort vermittelt? — Wird indessen zum wesentlichen Inhalt dieser Mittheilung wieder ein so Allgemeines oder vielmehr Tautologisches gemacht wie die Einkehr Gottes in das menschliche Herz, welche eben in dieser Mittheilung sich verwirklicht, offenbart diese innere Offenbarung unserm Geiste wesentlich nur, daß eben eine solche innere Offenbarung ist, und daß sie das Princip alles wahrhaftigen Lebens ist, so läßt sich wohl einsehen, wie sie des Wortes entbehren kann, ja wie sie zu unbestimmter und flüchtiger Art ist, um überhaupt zu Worte zu kommen. Das Wort ist der zarteste Leib des Geistes, das durchsichtigste und beweglichste Medium seiner Selbstoffenbarung; aber wenn das Wesen des göttlichen Geistes oder seiner Selbstoffenbarung an den Menschen zusammengeschwunden ist zu diesem Einen Gedanken, dann ist auch das Wort noch ein viel zu bestimmtes und derbes Darstellungsmittel, um ihm zu dienen.

Alle diese Theorien des Spiritualismus, die supranaturalistische wie die naturalistische, sind dadurch ausgeschlossen, daß das Christenthum auf göttlichen Thatsachen beruht, welche mitten in die Geschichte des menschlichen Geschlechts getreten sind. Das ist vor Allem die Erscheinung eines Menschen gleich den übrigen Menschen

welcher wahrhaft Gott ist, die Offenbarung göttlicher Herrlichkeit in den engen Schranken individuell menschlichen Daseyns, die Eine Thatsache, welche alle andern außer ihr seyenden auslöscht wie das Licht der aufgehenden Sonne alle Sterne. Das sind die Thatsachen, in denen seine Menschwerdung ihren Zweck vollbringt nach der objektiven Seite, sein versöhnendes Leiden und Sterben, wie es sein heiliges Leben und Wirken zu seiner Bedingung, seine siegreiche Auferstehung und Himmelfahrt zu seiner Folge hat. Sind dieß wahrhaft Heilsthatsachen, ist durch ihre Vollbringung uns das Heil objektiv erworben, und können wir es nur erlangen durch ihre Aneignung, so sind es eben auch diese Thatsachen, durch deren Verkündigung Gott die Menschen herauszieht aus ihrer Verstrickung in das selbstisch endliche Leben in seine Gemeinschaft. Eben dadurch erhält Verkündigung und Lehre — vornehmlich als Enthüllung der Bedeutung dieser Thatsachen — für die christliche Religion eine so durchgreifende Wichtigkeit. Die Gnadenwirkung des heil. Geistes in der Menschheit steht mit dem Wort von dem geschichtlich erschienenen Christus in unzertrennlicher Verbindung, wie in Gott selbst der Geist und das Wort ewig geeinigt sind.

Entspricht es nun wohl dem Sinne der heil. Schrift, die Wirksamkeit des Wortes in der Bekehrung nur darein zu setzen, daß es die Heilsthatsachen berichtet, die Heilswahrheit objektiv darlegt, ohne seinerseits eine Brücke zu schlagen über die Kluft zwischen dieser objektiven Wahrheit und dem gegebenen Zustande des Subjektes? Diese Brücke zu schlagen, meint man, sey natürlich nicht das Werk des freien Willens — wie der Pelagianismus wollte —, sondern eben der innerlich wirkenden Gnade, des heiligen Geistes. — Diese Fassung des Verhältnisses wäre nicht einmal ganz richtig in ihrer Anwendung auf diejenige Seite des göttlichen Wortes, nach welcher es Gesetz ist. Denn das Gesetz lehrt nicht bloß, was seyn und geschehen soll, sondern

es reizt auch zum Gehorsam durch Verheißungen und schreckt vom Ungehorsam ab durch Drohungen. Wie viel weniger erträgt es das Evangelium sich als eine trockene Darstellung der Heilsgeschichte und Lehre fassen und alle Mitwirkung zur Hervorbringung der gläubigen Aneignung dieser Geschichte und Lehre sich absprechen zu lassen! Die so urtheilen, müssen vergessen haben, in welcher Gestalt das Evangelium in der heil. Schrift selbst ihnen vor Augen liegt — ausgestattet mit einer unerschöpflichen Fülle von Mahnungen und Lockungen zum Glaubensgehorsam. Sie müssen ihre eigne Erfahrung vergessen haben, die ihnen unstreitig sagt, mit welcher schlechthin einzigen Macht das göttliche Wort, diese bestimmten Vorstellungen, die den Gehalt desselben bilden, in die innersten Tiefen des empfänglichen Herzens einzudringen, es zu Gott zu ziehen vermögen. Ist dieß nicht eben der Unterschied des Evangeliums vom Gesetz, daß jenes dem Menschen nicht mehr gegenüber tritt als tödtender Buchstabe, als ein Soll, welches dem von ihm geschieden bleibenden Seyn den Zorn Gottes offenbart, sondern daß es als eine Botschaft der unergründlichen und unermeßlichen Liebe und Gnade auf den Menschen eindringt, ihn zur Aneignung und Hingebung zu überreden strebt? Ließe es sich rechtfertigen, diese Botschaft auch wieder unter den Begriff des Gesetzes zu stellen und sie, wie spätere Scholastiker thun, von der lex vetus hauptsächlich dadurch zu unterscheiden, daß sie begleitet sey von der gratia Spiritus Sancti? —

Wir haben also in der Lehre Christi und der Apostel zwei Darstellungen desselben innern Vorganges, von denen die eine den Erfolg auf die Wirksamkeit des heil. Geistes, die andre auf die Wirksamkeit des Wortes zurückführt. An eine äußerliche Theilung nun, daß etwa das eine Moment der Bekehrung vom Wort für sich, das andre vom heil. Geist für sich gewirkt würde, ist nicht von fern zu denken. Weder vermag irgend ein Moment

in der wirklichen Entwicklung des geistlichen Lebens ohne den Geist zu Stande zu kommen, noch vermögen wir uns von einem solchen Moment, das von dem heil. Geist ohne irgend welche Vermittlung des Wortes verursacht würde, eine wirkliche Vorstellung zu machen oder es in irgend einer Erfahrung nachzuweisen. Mit der heil. Schrift aber stimmt eine solche Theilungstheorie übel zusammen; denn sie schreibt vielmehr jeder der beiden Ursachen das Ganze zu. Und hierin erkennen wir ein tiefes und wahres Motiv der Theorie, die bei den lutherischen Dogmatikern sich entwickelt hat; läßt die Zweiheit sich als Theilung in die Hervorbringung des Erfolges nicht fassen, so mußte der Widerspruch durch das innigste Ineinander der beiden Kausalitäten vermieden werden. Und mit diesem Ineinanderflechten der beiden Ursachen geht die heil. Schrift selbst voran. Wenn Christus von dem Parakleten sagt, daß er die Welt überführen werde von der Sünde, von der Gerechtigkeit, vom Gericht, Joh. 16, 8—11., so meint er offenbar die Verkündigung seiner Apostel, die er also unmittelbar zugleich als ein Wirken des heil. Geistes, d. h. als mit einem solchen Wirken unzertrennlich geeinigt, darstellt. Das Wort Gottes, sagt der Apostel Eph. 6, 17., ist das Schwert des Geistes, und um die eigenthümliche Natur seiner Verkündigung zu bezeichnen, beruft er sich 1 Kor. 2, 4. auf den Beweis, den heiliger Geist und Gotteskraft für den Inhalt seiner Predigt in den Herzen der Hörer geführt hätten. —

Um nun über die Art der Verbindung von Geist und Wort in der Bekehrung ein sicheres Urtheil zu gewinnen, müssen wir forschen, was die heil. Schrift unmittelbar darüber sagt. Hier gehen uns also besonders diejenigen Aussprüche an, in welchen sie die göttliche Urhebung der Bekehrung und die Vermittelung durch das Wort irgendwie mit einander ausdrücklich verknüpft.

Wollend hat uns der Vater der Lichter, sagt Jakobus 1, 18., gezeugt durch das Wort der Wahrheit, daß wir

Erstlinge seiner Kreaturen wären. *Βουληθεὶς* ist mit Nachdruck vorangestellt; es soll ausdrücken, daß diese heilige Neugeburt des Menschen von Gott nicht ausgeht, wie etwa von einer dem Wechsel unterworfenen Naturursache, von welcher eben darum auch Entgegengesetztes ausgehen kann, sondern daß es sein beständiger und mit sich selbst schlechthin einiger Wille ist, aus dem sie entspringt. Als das Mittel, durch welches Gott diese neue Geburt bewerkstelligt, wird das Wort der Wahrheit bezeichnet und diesem darum V. 21. das Vermögen zugeschrieben, die Seele zu retten. — In dem Worte Gottes, welches die Wahrheit ist, bittet Christus den Vater die Seinen zu heiligen, Joh. 17, 17. Nach dem Zusammenhange mit V. 15., wo das *τηρεῖν αὐτοὺς ἐκ τοῦ πονηροῦ* auf eine durch das ganze Leben der Jünger hindurchgehende bewahrende Thätigkeit geht, und V. 16., welcher das Ausgesondertseyn der Jünger aus der Welt zur Voraussetzung für die Bitte in V. 17. macht, ist bei letzterer an die fortschreitende Heiligung der Jünger Christi zu denken a). — Denselben Sinn hat die Aussage des Apostels Paulus Eph. 5, 25. 26., daß Christus die Kirche geliebt und sich selbst für sie dahingegeben habe, auf daß er nach ihrer Reinigung durch das Wasserbad sie heilige im Worte. Daß auch hier von der fortschreitenden Heiligung die Rede ist und jene principielle Heiligung, die mit dem Eintritt in die Lebensgemeinschaft Christi geschieht, schon vorausgesetzt wird, erhellt theils aus dem Verhältniß des: *ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ ἐν ῥήματι* zu dem Zwischensatz: *καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος*, theils aus der Bezeichnung des Zieles V. 27. Eben durch dieses fortschreitende *ἁγιάζειν* will der Herr die Kirche dazu bereiten, daß er sie einst sich selbst darstelle, herrlich, fleckenlos, heilig.

a) Vgl. Stiers treffende Bemerkungen über die Bedeutung des *ἁγιάζειν* und des *ἐν τῇ ἀληθείᾳ* in seinen Reden des Herrn Jesu nach Johannes zu dieser Stelle.

Ebenſo verſtehen nach dem Vorgang vieler älteren Ausleger unter Neuern beſonders Meyer und Stier das ἁγιάζειν und den 27. Vers. Die Ausdrücke des letzteren würden allerdings auch die beſonders von Harleß vertheidigte Erklärung von der Rechtfertigung geſtatten, welche dann ἁγιάζειν in jener principiellen Bedeutung nimmt. Aber theils kommt man bei dieſer Auslegung eben mit dem ἐν ῥήματι ſehr ſchwer oder gar nicht zurecht, theils paßt auch für die vorbildliche Beziehung auf das Verhältniß des Mannes zum Weibe in der chriſtlichen Ehe unſre Auffaſſung des ἁγιάζειν ohne Vergleich beſſer als die andre Erklärung. Auch Kol. 1, 22. ſind die ähnlichen Prädikate: ἅγιον, ἄμωμον, ἀνέγκλητον, von dem Ziele der chriſtlichen Heiligung zu verſtehen, wie aus dem Zuſatz: εἴγε ἐπιμένετε τῇ πίστει u. ſ. w. deutlich erhellt; vgl. auch die im Ausdruck verwandte Stelle Phil. 2, 15. Hiernach gehört, wenn es aufs ſchärfſte genommen wird, dieſer Ausſpruch (wie auch der vorige) nicht hierher; er knüpft die fortſchreitende Heiligung, welche eine ſtete Erneuerung iſt, an die Vermittlung durch das Wort, aber nicht ausdrücklich auch die Bekehrung. Wie indeſſen im Allgemeinen kein Zweifel ſeyn kann, daß im Sinne des Apoſtels, was von dem allmählichen Proceß gilt, auch von dem Anfang gelten ſoll, ſo insbeſondere daran nicht, daß er ſich die Taufe mit ihrer reinigenden Wirkung auf keine Weiſe getrennt denkt von dem Wort. Das Wort der evangeliſchen Verkündigung und Lehre alſo — mit Einſchluß der altteſtamentlichen Lehre und Verheißung — betrachtet er als das Element, in dem die Heiligung geſchieht, und Chriſtum als den, der — doch wohl durch den heil. Geiſt — die Heiligung in dieſem Element wirkt. Harleß fordert für dieſe Erklärung des ἐν ῥήματι von der evangeliſchen Verkündigung überhaupt den Artikel von ῥήματι. Aber weit nöthiger wäre er jedenfalls bei ſeiner Beziehung auf die beſtimmte, mit der Einſetzung der Taufe gegebne Verheißung (es iſt wohl Marc. 16, 16.

gemeint, wiewohl da die Einſetzung nicht berichtet wird), was nur um ſo fühlbarer wird durch die Undeutlichkeit und Gezwungenheit ſeiner Uebertragung des ἐν ῥήματι durch: ausſpruchsweiſe, verheißungsweiſe. In gleicher Bedeutung, wie wir hier ῥῆμα nehmen, fehlt der Artikel vor ῥῆμα θεοῦ Eph. 6, 17., Röm. 10, 17., Hebr. 6, 5., vor λόγος Phil. 2, 16., Jak. 1, 18., 1 Petr. 1, 23. — In der zuletzt angeführten Stelle — ἀναγεγεννημένοι οὐκ ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς, ἀλλὰ ἀφθάρτου, διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ καὶ μένοντος — entſcheiden die folgenden Worte V. 25: τὸ ῥῆμα κυρίου μένει εἰς τὸν αἰῶνα, darüber, daß die Worte: ζῶντος καὶ μένοντος, nicht zu θεοῦ, ſondern zu λόγου gehören. Die Verknüpfung des μένοντος aber mit λόγον entſcheidet ſodann darüber, daß der Apoſtel bei der σπορὰ ἄφθαρτος an den λόγος denkt, daß mithin σπορὰ in der Bedeutung des hierfür gebräuchlicheren σπέρμα ſteht, daß alſo διὰ λόγου ζῶντος καὶ μένοντος Epexegeſe des ἐκ σπορᾶς ἀφθάρτου iſt. Somit bekommen wir den Gedanken, daß die Chriſten wiedergeboren ſind aus dem lebenskräftigen und unvergänglichen Samen des Wortes Gottes, natürlich ſofern ſie ihn im Glauben aufgenommen haben in ihr Herz, ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας, V. 22. Von einer andern Urſache der Wiedergeburt ſcheint die Stelle nichts zu ſagen. Allein worauf beruht doch der auffallende Wechſel der Präpoſitionen ἐκ, διά? Ἐκ iſt an erſterer Stelle gewählt, weil das Bild des Samens den Ausdruck für eine Naturentwicklung aus ihrem innern Keime heraus forderte. Wenn der Apoſtel nun im Gegenbilde διὰ an ſeine Stelle ſetzt, ſo thut er es von der Anſchauung aus, daß das Wort in dieſer Hervorbringung des neuen Menſchen doch nur vermittelnde Urſache iſt, daß es einem höhern Urheber zum Werkzeug dient, Gott, dem heiligen Geiſt. So treffen wir im Reſultat mit dem ſorgfältigen Ausleger dieſes Briefes, Steiger, zuſammen,

aber, wie mir ſcheint, auf einem ungleich einfachern und natürlichern Wege, als der ſeine iſt [a]).

Wenn alſo nach den letzten Ausſprüchen Gott der Urheber der Bekehrung und Heiligung des Menſchen iſt und das göttliche Wort das Mittel, deſſen er ſich dabei bedient, iſt vielleicht dieß Verhältniß ſo zu verſtehen, daß der heil. Geiſt vermöge der Inſpiration der Urheber des göttlichen Wortes iſt, und daß inſofern Alles, was dieſes ausrichtet, ihm zuzuſchreiben iſt? Gewiß wäre bei dieſer Faſſung des Verhältniſſes allem ſchwärmeriſchen Pochen auf unmittelbare Eingebungen des Geiſtes am entſchiedenſten gewehrt und überhaupt der Knoten dieſes Problems in ſo einfacher Weiſe gelöſt, daß die Mühe und Noth, die daſſelbe ſo vielen tiefdenkenden Lehrern der Kirche gemacht, unſre Verwunderung erregen müßte. Legt man dabei den früher herrſchenden mechaniſchen Inſpirationsbegriff zum Grunde, ſo hat alſo der heil. Geiſt den Apoſteln und

---

a) Lic. Weiß faßt in ſeinem durch Scharfblick und ſelbſtſtändigen Forſchungsgeiſt ausgezeichneten „Petriniſchen Lehrbegriff" (1855) die σπορὰ ἄφθαρτος und die Worte: διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ καὶ μένοντος ebenſo wie oben, glaubt aber, daß „das Wort Gottes nicht als bloß causa instrumentalis gedacht iſt, ſondern wirklich als lebendig zeugender Urheber", indem er den Wechſel der Präpoſitionen lediglich in dem Uebergange aus dem Bilde in die eigentliche Rede begründet findet, vgl. S. 181 ff. Allein wie mir damit dieſer Wechſel nicht erklärt zu ſeyn ſcheint, ſo legt es doch nicht bloß die Lehre der andern Apoſtel und des Herrn ſelbſt von dem Urſprunge der Wiedergeburt aus dem heil. Geiſt, ſondern auch, was Petrus ſelbſt hierüber ſonſt andeutet, ſehr nahe ihn wie oben zu erklären. Denn das erkennt ja auch Weiß an, daß nach Petrus die Heiligung der Chriſten vom heil. Geiſt gewirkt wird; vgl. was er S. 127 ff. 189. 275. über die Stellen 1 Petr. 1, 2. 5. 2, 5. Ap.-Geſch. 2, 17. 18. bemerkt. Daß aber der Apoſtel den Urſprung des neuen Lebens vom Wort mit Ausſchluß des heil. Geiſtes, ſeine Fortſetzung und Bewahrung aber vom heil. Geiſt (ob ohne oder durch das Wort?) hergeleitet haben ſollte, läßt ſich doch gewiß nicht annehmen.

den übrigen Verfassern neutestamentlicher Bücher für die Abfassung derselben diejenigen Vorstellungen eingegeben, welche am fähigsten sind die Bekehrung zu Christo zu bewirken, und zwar in derjenigen Darstellungsform, welche geeignet ist ihren Eindruck auf das Gemüth zu verstärken. In diesem Sinne also, und nur in ihm, ist das Wort Gottes Mittel oder Instrument des heil. Geistes, seines Schöpfers. Nachdem er es aber so geschaffen, überläßt er es in seiner Wirksamkeit gänzlich den Gesetzen, unter denen überhaupt der Einfluß sittlicher und religiöser Vorstellungen auf den menschlichen Geist steht, so daß von einer Einwirkung des heil. Geistes oder der Gnade selbst auf jenen nicht die Rede seyn kann. Eine außerordentliche Steigerung der Wirksamkeit des Wortes als des göttlichen, verglichen mit dem, was bloß menschliches Wort auszurichten vermag, ergibt sich ohne Frage und für jede Fassung des Inspirationsbegriffs auch hier, nicht bloß insofern doch Inhalt und Form eine höhere religiöse Vollkommenheit haben, als sie je aus dem Vermögen der menschlichen Natur für sich, ja auch aus der mit dem lebendigen Glauben überall gegebnen göttlichen Erleuchtung hervorgehen kann, sondern es wirkt auch hier das Bewußtseyn des Hörers oder Lesers mit, daß es eben Wort des Sohnes Gottes oder göttlich inspirirtes Wort ist, was er hört oder liest. Aber das gibt doch nur einen graduellen, keinen qualitativen Unterschied; die Art der Wirksamkeit wird dadurch nicht verändert, sie bleibt die logisch-moralische, wie unsre älteren Theologen sie genannt haben. — Nach dieser Vorstellungsweise also ist die Wirksamkeit des göttlichen Wortes auf die Seele, wenn man auf die Art derselben achtet, als natürliche zu bezeichnen, achtet man dagegen auf den Ursprung des Wirkenden, als übernatürliche. Es ist zur Vermeidung von Verwirrungen dienlich, diese zwiefache Möglichkeit der Bezeichnung aus verschiedenem Gesichtspunkt im Auge zu behalten.

Dieſe Anſicht über das Verhältniß von Geiſt und Wort in der Bekehrung wird gewöhnlich dem Arminianismus zugeſchrieben. Und in der That giebt Epiſcopius in ſeinem gegen die vaterländiſchen Mennoniten gerichteten iudicium de controversia, quodnam sit ordinarium conversionis medium, die Grundzüge derſelben. Qui verbum externum, heißt es bald zu Anfang [a]), Dei instrumentum vocant, ii Deum, Christum et Spiritum Sanctum pro praecipuis semper motoribus et causis debent habere istisque honorem et praecipuam eius, quod per instrumentum efficitur, efficaciam acceptam ferre — quia omnis lux omnisque efficacia, quae in verbo praedicato conspicitur, a Deo solo promanat, adeo ut in verbo non esset, nisi ipsam Deus illi implantasset, talibus id praeceptis, promissis, minis, miraculis, argumentis et rationibus replens, quae a nullo alio nisi a solo Deo proficisci possunt etc. Limborch dagegen drückt ſich ganz aus wie die lutheriſchen Theologen des ſiebzehnten Jahrhunderts: Haec interna vocatio non est virtus Spiritus seorsim operans a verbo, sed per verbum, et verbo semper inest, adeo ut revera una eademque sit vocatio, sed quae secundum diversos respectus vocetur interna et externa. Nach dem Schlußſatze dieſer ganzen Erörterung nimmt Limborch einen eigenthümlichen Einfluß des Geiſtes auf die Seele an, wodurch der Eindruck des Wortes auf dieſelbe verſtärkt wird — quaecunque sit Spiritus actio, ea alia non esse videtur quam sensus ex verbo percepti validior in mente hominis impressio [b]).

---

a) S. Episcopii opera theol. Amſterdam 1650, I. S. 373.

b) Theologia christ. l. IV, c. 12. §. 2. 4. — In den Schriften des Arminius ſelbſt iſt eine genauere Erklärung über dieſe Frage noch nicht zu finden. Auf der dortrechter Synode vertheidi-

Besser stimmen mit der Vorstellung des Episcopius die Sätze des reformirten Theologen Claude Pajon, von denen schon im ersten Artikel die Rede war. Hier wie dort kommt es mit dem Antheil des heil. Geistes an der Bekehrung des Menschen zuletzt darauf hinaus, daß er die heil. Schrift, die dieß Werk zu Stande bringt, eingegeben hat. Doch scheint Pajon sich selbst über die Bedeutung seiner Sätze nicht vollkommen klar gewesen zu seyn, so daß er, nicht um Andre zu täuschen, sondern in Selbsttäuschung doch zugleich von einer unmittelbaren Einwirkung des heil. Geistes auf die Seele redet a).

---

gen die Remonstranten eine Ansicht, die uns weiter unten bei neueren lutherischen Theologen, natürlich in etwas anders gestaltetem Zusammenhang, begegnen wird, diese, daß die Gnade Allen, die durch das Wort berufen werden, zugleich die potentia credendi auf unwiderstehliche Weise mittheile, so daß es nun in ihrer Freiheit stehe, zu glauben oder nicht zu glauben (gratia sufficiens); sie ist auch angedeutet in der von Episcopius verfaßten Confessio sive declaratio sententiae pastorum, qui — Remonstrantes vocantur etc., c. XVII, 1. 2. 8. — Fassen wir die Sätze der arminianischen Theologen auf, wie sie liegen, und halten uns frei von der Grundsünde der alten theologischen Polemik, der widrigen Verdachtsucht und unberechtigten Konsequenzmacherei, so wird sich nicht leugnen lassen, daß unter ihnen eine zwiefache Ansicht über das Verhältniß zwischen Geist und Wort in der Bekehrung sich geltend macht. Doch ist die des Episcopius die vorherrschende, namentlich bei den Späteren, wie sie denn auch dem allgemeinen Charakter dieser theologischen Richtung allerdings besser entspricht. Aus ihrer Lehre vom concursus Dei (generalis) aber darf man keine ungünstigen Schlüsse auf die Auffassung dieses Verhältnisses ziehen; denn dort verneinen sie eigentlich nichts, als was jede Lehre, welche die menschliche Willensfreiheit nicht einer allbestimmenden Nothwendigkeit zum Opfer bringen will, verneinen muß.

a) Vgl. Schweizer, der Pajonismus, in Baurs und Zellers theol. Jahrbüchern, 1853. S. 16. 24. Beachtenswerth ist Pajons von Schweizer nicht berücksichtigte Disputation de ministerii verbi divini necessitate im syntagma thesium theol. in academia Salmuriensi disputatarum, P. III, p. 251 ff. Sie giebt über das Verhältniß von Geist und Wort in der Bekehrung noch die in der

Im achtzehnten Jahrhundert verbreitet sich diese Ansicht zusehends in der lutherischen Theologie; mit einem bedeutenden Aufwande formellen Scharfsinns auf der Grundlage der rationalen Psychologie des Wolfschen Systems wird sie von dem helmstädter Theologen J. E. Schubert in seinem Unterricht von der göttlichen Kraft der heil. Schrift (1753) vertheidigt a) und zugleich für die wahre Meinung der angesehensten lutherischen Theologen ausgegeben, freilich unter dem entschiedensten Einspruch seines Gegners Bertling in der „Vorstellung, was die lutherische Kirche von der Kraft der heil. Schrift lehre und nicht lehre" b). In seinen später (1758) erschienenen institutiones theologiae polemicae, in deren viertem Theil die controversia de virtute verbi divini besonders verhandelt wird, scheint Schubert den Satz: Spiritum Sanctum nos tantum illuminare et sanctificare, quatenus verbum suum olim

---

reformirten Theologie vorherrschende Ansicht, aber hebt mit besonderm Eifer den Gegensatz gegen Enthusiasmus und Schwenkfeldianismus hervor.

a) Der heil. Geist bekehrt die Menschen durch sein Wort, heißt eigentlich: Gott hat seinem Wort eine Kraft mitgetheilt, welche vermögend ist diejenigen, die es so gebrauchen, wie sie können und sollen, zu erleuchten, zu bekehren und zu heiligen, ohne daß er in den Menschen etwas unmittelbar wirken darf, welches von dieser der Schrift beiwohnenden Kraft nicht herrühren könnte, S. 85. Diese göttliche und übernatürliche Kraft des Wortes Gottes muß man suchen in den Wahrheiten und Lehren des Heils, die im Verstande können gefaßt werden, S. 89. Die Ueberzeugungs- und Bewegungskraft des Evangeliums ist darum keine natürliche, sondern eine übernatürliche, weil ein natürlicher Mensch die Lehren des Evangeliums eben so wenig hat erfinden als Gründe ausdenken können, die Wahrheit derselben zu beweisen, S. 88. Das Zeugniß des heil. Geistes ist nichts anders als die unleugbaren Kennzeichen und Merkmale einer göttlichen Offenbarung, durch welche wir von der Göttlichkeit der heil. Schrift überzeugt werden, S. 106.

b) Bertling benutzt für den Gegenbeweis besonders Hülsemann und J. Musäus, außerdem Hutter, Gerhard, Dilher, Baier, Quenstedt, Baumgarten u. A.

inspirasset (sic), nec quicquam immediate in conversione hominis operari, ablehnen zu wollen. Was er indessen entgegensetzt, läuft auf folgende Hauptpunkte hinaus: Aus einer buchstäblichen Erkenntniß der heil. Schrift und den eignen Gedanken und Ueberlegungen, die der natürliche Mensch darüber anstelle, könne zwar ein allgemeines unwirksames Verlangen nach den darin bekannt gemachten Gütern, aber nicht die Bekehrung entspringen. Dazu bedürfe es einer größeren, einer übernatürlichen, wahrhaft göttlichen Kraft. Diese größere Kraft sey das Wort der Gnade, d. i. die Begriffe Gottes selbst, erzeugt von Ewigkeit im göttlichen Verstande und durch äußere Zeichen einst geoffenbart, deren Ideen wir auffassen, wenn wir die heil. Schrift aufmerksam lesen oder hören a). Aber damit ist eben nichts Anderes beschrieben als die Inspiration. Von einer weitern als der darin enthaltenen Wirksamkeit des heil. Geistes ist auch im Folgenden mit keinem Worte die Rede. Dabei liegt denn überall die Vorstellung zum Grunde, daß Begriffe, Erkenntnisse, Lehren es eigentlich sind, die den Menschen bekehren.

Noch weiter entwickelt finden wir diese Vorstellungsweise in Junkheims weitläufiger Schrift, „von dem Uebernatürlichen in den Gnadenwirkungen" (1775). Grundgedanke ist hier: ein unmittelbares Wirken des heil. Geistes auf den menschlichen Geist könne nur ein unwiderstehliches, ein zwangsweise determinirendes seyn, welches die Freiheit des Menschen vernichten und an ihre Stelle eine mechanische Tugend setzen würde. Darum hat die Weisheit Gottes die Kraft, den Menschen zu bekehren, in die heil. Schrift gelegt, um so durch den Eindruck, den die Wahrheiten auf den Verstand machen, und dem zu widerstehen möglich ist, auf Herz und Willen zu wirken (nach Ernesti's vindiciae arbitrii divini in religione constituenda). Somit ist die

a) A. a. O. p. IV, §. 727 ff.

Wirksamkeit des heil. Geistes bei der Bekehrung wie eine mittelbare so eine moralische; sie besteht lediglich darin, daß die Vorstellungen, welche den Inhalt der vom heil. Geist eingegebenen Schrift ausmachen, die Kraft haben das menschliche Herz zu rühren, und daß letzteres durch Betrachtung und Ueberlegung dieser Vorstellungen einen solchen Eindruck empfängt. Uebernatürlich also sind die Gnadenwirkungen rücksichtlich des übernatürlichen Ursprunges der heil. Schrift, auch insofern, was sie hervorbringen, der sich selbst überlassenen Vernunft entweder nicht möglich oder doch nicht mit Wahrscheinlichkeit von ihr zu erwarten gewesen wäre; rücksichtlich der Wirkungsart aber sind sie natürlich. Mit dieser Erklärung der Gnadenwirkungen, durch welche allem Spiritualismus, Enthusiasmus, Fanaticismus glücklich Weg und Steg abgeschnitten ist, meint nun Junkheim zwar den reformirten Lehren einer unbedingten Vorherbestimmung und unwiderstehlichen Gnade, aber keineswegs den älteren lutherischen Theologen zuwider zu seyn. Indem er an ihnen dieselbe Auslegungskunst übt, die sie an Luther geübt haben, kommt er S. 129. dahin, sich herzlich zu freuen über die genaue Uebereinstimmung zwischen „dem seligen Chemnitz und Herrn Eberhard" in seiner neuen Apologie des Sokrates.

Auf demselben Wege finden wir denn auch die angesehensten supranaturalistischen Dogmatiker jener Zeit, z. B. Döderlein[a]), Michaelis[b]). Der Sohn Gottes ist

a) Institutio theolog. christ. II, S. 605. ff. 619 f.

b) Dogmatik (Ausg. 2.), S. 206. 231 ff. Es ist sehr bezeichnend für die damalige Weise, in der Theologie fortzuschreiten, daß Töllner in seinen vermischten Aufsätzen, zweite Sammlung (1766), S. 122 f., noch im Wesentlichen die Vorstellung von Baier, Hollaz giebt, in seinen theologischen Untersuchungen aber, B. 2. St. 1. (1774), S. 301 f. 311., die entschiedene Verwerfung aller übernatürlichen, dem Wort einwohnenden oder mit ihm sich verknüpfenden Gnadenwirkungen, damit die Bekehrung durch die logisch-moralische Wirk-

in der Welt erschienen und hat das Werk der Erlösung vollbracht. Gott hat sodann dafür gesorgt, daß durch die Inspiration der biblischen Schriftsteller diese Offenbarung in einem Buche niedergelegt würde, welchem zusammen mit der die äußeren Umstände lenkenden Providenz Gottes das Weitere überlassen ist. Zuerst wird der heil. Geist und sein lebendig persönliches Wirken in der Bekehrung des Menschen beseitigt der heil. Schrift zu Ehren — bisweilen, sagt Michaelis, schreibt man dem heil. Geist in der Sprache der Kirche die Heiligung als sein eigenthümliches Werk zu; dieß ist in der Sache nicht verschieden, die Heiligung oder wahre Ausbesserung des menschlichen Herzens geschieht durch die Offenbarung Gottes. Sodann wird den natürlichen Kräften des Menschen zu Ehren die übernatürliche Wirksamkeit der heil. Schrift, von der die ältere Theologie geredet hatte, beseitigt und ihre logicomoralische Kraft an die Stelle gesetzt — die Erfahrung zeigt uns, sagt Michaelis, bei unsrer Besserung und Bekehrung nichts Uebernatürliches, wohl heftige Affekten, aber gewiß nicht stärker als sie durch ein Buch, von dem wir glauben, es sey Gottes Wort, ganz natürlicher Weise entstehen können.

So war man denn mitten im Supranaturalismus bei dem vollständigsten Pelagianismus und mitten im Glauben an Christum bei dem Bekenntniß jener Johannesjünger: wir haben nicht einmal gehört, ob ein heiliger Geist ist, angelangt. Ein solcher Supranaturalismus pflegt keinen Begriff des kirchlichen Lehrbegriffes entschieden anzugreifen, aber er lähmt sie alle vom ersten bis zum letzten. Ein Christenthum ohne Mysterium, ohne heil. Geist, ohne ein gegenwärtiges Uebernatürliches, eine Frömmigkeit, die den

samkeit der heil. Schrift und mancherlei andere Antriebe und — durch die Güte der menschlichen Natur zu Stande komme. Dabei geht auch Töllner schon von dem vermeintlichen Axiom aus, daß wenn Gott übernatürlich wirke, er in unwiderstehlicher Allmacht wirken müsse.

Unterschied zwischen Natur und Gnade, zwischen Welt und Reich Gottes in ihrem Bewußtseyn verwischt hat durch die gutmüthige Einbildung, die Darbietungen und Verheißungen der Gnade seyen dem Menschen in seinem natürlichen Zustande ganz homogen und zusagend, eine Offenbarung, die als lebendige That und Wirksamkeit des heil. Geistes schlechthin vorübergegangen ist, aber ihrem Inhalt nach glücklich in ein Buch gebannt, welches nun die einzige und ausschließliche Verbindung bleibt zwischen ihr und der gläubigen Christenheit — das waren die höchsten Begriffe dieses buchgelehrten Supranaturalismus. Es könnte unsrer Theologie kaum etwas Schlimmeres widerfahren, als wenn sie durch die grundlose Angst vor „reformirtem Spiritualismus" sich hinübertreiben ließe in jene allerdings von allem Geist gründlich gereinigte Doktrin, die nur darum von dem gegenwärtigen Wirken übernatürlicher Gnade Beeinträchtigung der menschlichen Freiheit und eine mechanische Tugend erwartet, weil ihre ganze Ansicht von dem Verhältniß zwischen Gott und Welt unter dem Bann des Mechanismus liegt. Eine Fassung der Lehre von den Gnadenwirkungen, die den gläubigen Christen in ein bloß mittelbares Verhältniß zur Wirksamkeit des heil. Geistes setzt, und eine Fassung der Lehre von der Rechtfertigung, die den actus forensis einseitig betont, den rechtfertigenden Akt Gottes von der menschlichen Aneignung und eben damit die Rechtfertigung von der Erneuerung und Heiligung trennt a) — das wären die Mauern, hinter denen der geist-

a) Es sey erlaubt die, welche dahin steuern, unter hundert Aussprüchen Luthers an Einen gegen die Antinomer gerichteten (in der Schrift von den Concilien und Kirchen. Erl. Ausg. B. 2. S. 324.) zu erinnern: Es sind wohl feine Osterprediger, aber schändliche Pfingstprediger. Denn sie predigen nichts de sanctificatione et vivificatione Spiritus Sancti, von der Heiligung des heil. Geistes, sondern allein von der Erlösung Christi: so doch Christus — darum Christus ist oder Erlösung von Sünden und Tod erworben hat, daß uns der heil. Geist

liche Sinn in der Behandlung des lutherischen Lehrbegriffs allmählich ersticken müßte und eine Lehrverwaltung sich pflegen ließe, die Alles in's Aeußerliche treibt. Und man braucht sich nur an das formale Princip des Protestantismus und dessen allumfassende Bedeutung zu erinnern, um einzusehen, wie leicht es ihm begegnen kann nach jener ersten Seite — einer „natürlichen Ketzerei am Protestantismus", um einen Ausdruck Schleiermachers zu brauchen — auszuweichen, die lebendige Wirksamkeit des Geistes zu vergessen und das Buch zu behalten a).

---

soll zu neuen Menschen machen aus dem alten Adam, u. s. w. Die innige Zusammenfassung der Rechtfertigung und Erneuerung, welche in diesen Worten sich ausspricht, durch die dogmatische Gestaltung beider Begriffe hindurchzuführen und die abstrakte Trennung, in welche sich Luthers Plerophorie zuweilen verirrt hat, und welche dann von einem Theil der protestantischen Dogmatiker scholastisch formulirt worden ist, zu beseitigen — das ist eine so unabweisliche, durch die heil. Schrift wie durch das praktische Interesse der Lehre gleich dringend gebotene Aufgabe, für unsre Theologie, daß ich diejenigen nicht zu verstehen vermag, welche die dahingehenden Bestrebungen sofort als Annäherungen an das Tridentinum zu verdächtigen und ihnen jene Formeln als unbedingt gültige Richtschnur entgegenzuhalten den Muth haben. Die Aufgabe ist offenbar nur dadurch zu lösen, daß der Begriff der Bekehrung durch die Wirksamkeit des heil. Geistes in seiner ganzen Tiefe und Energie und mit allen in ihm liegenden Folgen festgehalten wird. Andernfalls mögen wir wohl zusehn, daß unsre Predigt von der Rechtfertigung nicht unvermerkt in die süße Weise falle, die die Schlafenden nicht mehr stört und die Erwachten wieder einschläfert.

a) Ich bin keineswegs gemeint, dem Verfasser des Aufsatzes in Kliefoths und Mejers Zeitschrift, der mir zu diesen Betrachtungen Anlaß gegeben, eine bestimmte Richtung auf die obige Doktrin hin zuzuschreiben. Doch ist die richtige Grenze nach dieser Seite jedenfalls überschritten, wenn er S. 67. meint: der lutherischen Lehre sey die Thatsache, daß das göttliche Gnadenwirken nicht als ein unwiderstehliches sich erweist, um so verständlicher geworden, je mehr sie dieß Gnadenwirken in seiner Vollziehung durch die Gnadenmittel als ein vermitteltes festgehalten und nicht unter den Gesichtspunkt unmittelbaren göttlichen Wirkens gestellt habe. Soll dadurch die

Es ist nicht schwer zu erkennen, daß diese Ansicht die heil. Schrift durchaus gegen sich hat. Der Exegese, welche Alles, was die heil. Schrift von der Wirksamkeit des heil. Geistes lehrt, auf die Inspiration und die logisch-moralische Wirksamkeit der heil. Schrift zurückführt, können wir keinen größern Werth beilegen als den Auslegungskünsten, durch welche in der Schrift an die Stelle des eingebornen Sohnes vom Vater der durch moralische Vortrefflichkeit ausgezeichnete jüdische Lehrer treten mußte. Ja es ist ganz in der Ordnung, daß die Auslegung, die den heil. Geist beseitigt hat, nun auch den Sohn aus dem Wege räumt. Nur durch eine solche Art von Exegese ist es möglich Alles, was der Herr zu seinen Jüngern, besonders bei Johannes a), vom heil. Geist sagt, lediglich auf Inspiration zu beziehen. Bei den apostolischen Zeugnissen von der Wirksamkeit des heil. Geistes aber wäre selbst diese Ausflucht verschlossen; denn sie handeln größtentheils ganz unzweideutig von einer solchen Wirksamkeit, die nicht bloß den Aposteln eigen, sondern allen gläubigen Christen gemein ist. Es bliebe also nichts andres übrig als den Geist, der die Kinder Gottes treibet, der in ihnen wohnet als in einem Tempel, in welchem sie Abba! rufen, der sie vertritt mit unaussprechlichem Seufzen, der stetig wider das Fleisch streitet, von den Antrieben, Ermahnungen, Tröstungen zu verstehen, die uns durch Betrachtung des in Verstand und Gedächtniß

Unwiderstehlichkeit der Gnadenwirkung ausgeschlossen seyn, daß sie sich durch das Wort vermittelt, so läuft es, wenn man sich den Gedanken klar macht, mit der Gnadenwirkung überhaupt eben auf jene logisch-moralische Wirksamkeit des vom heil. Geist eingegebenen Wortes hinaus.

a) Doch wäre es z. B. auch Luk. 11, 13. gewiß sehr seltsam, wenn wir uns als Gegenstand dieser Bitte der Jünger die inspirirende Wirksamkeit des heil. Geistes, um Schriften verfassen und vielleicht auch in mündlich lehrender Thätigkeit ein Richtmaß für Lehre und Leben der Kirche aufstellen zu können, denken sollten.

gefaßten Wortes der heil. Schrift zu Theil werden; und was für eine Auslegung gäbe das! Ja das Schlimmste ist, daß dann die Apostel — und nicht auch Christus selbst? — unvermeidlich als solche erscheinen, die einen einfachen und vollkommen begreiflichen Vorgang des innern Lebens durch ungemeßne Steigerung und Uebertreibung in seiner Darstellung in das Dunkel eines Geheimnisses gehüllt haben, und der eigenthümliche Inhalt des religiösen Bewußtseyns als bloßer religiöser Dialekt, der sich von der natürlichen Mundart eben besonders durch Schwulst und Hyperbel unterschiede.

Läßt sich also die biblische Zurückführung der Bekehrung auf das Wirken des heil. Geistes durch das Wort so durchaus nicht verstehen, so muß offenbar angenommen werden, daß im Sinne der heil. Schrift die vermittelnde Bedeutung des Wortes die Unmittelbarkeit der Wirksamkeit des heil. Geistes nicht aufhebt. Die Unmittelbarkeit dieses Wirkens ist überhaupt seine Wahrheit und Wirklichkeit; denn nach der andern Ansicht hat eben der heil. Geist seine Wirksamkeit an das Gnadenmittel abgetreten. Wirkt der heil. Geist nicht als blinde Naturkraft, sondern als persönlich selbstbewußter und wollender im menschlichen Geiste, so verursacht er in demselben Bewegungen und Veränderungen, die seinem Zwecke entsprechen; verursacht er in ihm solche Veränderungen, so hat er ihn eben nicht lediglich dem Gesetz der logisch-moralischen Wirksamkeit des Wortes übergeben, sondern er bewegt ihn in unmittelbarer Gegenwart, doch in Beziehung auf das Wort, auf dessen Inhalt. Somit ist die Mittelbarkeit seines Wirkens nur der halbe Ausdruck dieses Verhältnisses; er ergänzt sich durch die Unmittelbarkeit; beide müssen mit einander behauptet werden a). Das göttliche

a) Nach einer andern Seite drückt Rothe wesentlich denselben Gedanken aus durch die Unterscheidung zwischen unmittelbarem und unver-

Wort ist für den heil. Geist nicht ein fixes Medium, das ihn von unsrem Geiste schiede; es ist sein Organ, in und mit welchem er selbst uns gegenwärtig ist.

Dieses schlechthin einzige Verhältniß, in welchem der wirkende Geist Gottes zu seinem Wort und zum geschaffnen Geiste steht, kann im kreatürlichen Gebiet durchaus keine ausreichende Analogie haben. Doch läßt es sich theilweise erläutern durch Vergleichung mit der Einwirkung, welche der eine Mensch auf den andern vermittelst lebendiger mündlicher Rede übt, zumal da, wo die Rede den Zweck hat den Willen zu bewegen. Dieser empfängt von jenem nicht bloß diesen bestimmten Inbegriff von Vorstellungen, den die Worte enthalten, und den Eindruck, den eben dieser Inbegriff an sich auf seine Seele machen würde, sondern durch den Ton und seine Bewegung, durch Blick und Geberde prägt sich in und mit diesen Worten zugleich die Persönlichkeit des Redenden in seiner Seele ab, und die Wirkung der Worte wird so einer außerordentlichen Steigerung fähig; ja Worten, die vielleicht sonst das Herz verschlossen finden würden gegen jeden Eindruck, wird in tausend Fällen durch diese mitwirkende Kraft der Persönlichkeit der Zugang zu demselben geöffnet. Es ist nicht so, daß der Wirkung der Vorstellungen noch etwas hinzugefügt, wie von außen angesetzt würde, sondern dieser ganze Inhalt wird in die Persönlichkeit des Redenden zurückgenommen und aus ihr wiedergeboren in einer neuen Gestalt, so daß Wirkung des Inhalts und Wirkung der Persönlichkeit des Redenden auf die Persönlichkeit des Hörenden ganz in einander sind. Wir verkennen dabei nicht die Verschiedenheit des Verhältnisses; während hier von etwas die Rede ist, was in die unmittelbare Wahrnehmung eines Jeden fällt, ist dieses in und mit dem Wort gegebne Wirken seines Urhebers geheimnißvoller Gegenstand des Glaubens.

---

mittelstem Wirken Gottes, indem er ersteres behauptet, letzteres leugnet, theol. Ethik. II. S. 270.

Hiermit fällt von selbst in die Augen, welch ein tiefreligiöses, von der Prädestinationslehre unabhängiges Motiv der Vorstellung Calvins über das Verhältniß zwischen Geist und Wort zum Grunde liegt. Wie der rechtfertigende Glaube uns in unmittelbare Gemeinschaft mit Christo versetzt, so können und sollen wir in der Bekehrung und Heiligung der unmittelbaren Gemeinschaft mit dem heil. Geist nicht entbehren. Es wird nicht möglich seyn in der Lehre von der Rechtfertigung das, was ihr Lebensnerv ist, die Unmittelbarkeit der Aneignung Christi, wahrhaft festzuhalten, wenn in der Lehre von der Bekehrung die Unmittelbarkeit des Verhältnisses zum heil. Geist, das persönliche Wirken des letztern in unserm Geist nicht in und mit der Vermittlung durch das Wort, durch Gehalt und Gestalt seiner Vorstellungen, gewahrt wird. Dieses Bewußtseyn, daß alle Bewegungen und Zustände unsres innern Lebens, in denen unsre Gemeinschaft mit Gott in Christo sich verwirklicht, auf einem wahrhaften Wirken des heil. Geistes in uns beruhen, ist selbst eine wesentliche Frucht der Erlösung, ihrer Aneignung im Glauben, vergl. 1 Joh. 3, 24. 4, 13. Röm. 5, 5. 8, 14—16. Hiermit nun weiß der Christ den Beginn und die Entfaltung seines geistlichen Lebens nicht lediglich unter das Gesetz einer bewußtlos wirkenden Kraft gestellt, sondern einem göttlichen Herzen voll Liebe und Gnade übergeben, welches auch innerlich auf verborgnem Wege Alles zu dem heiligen und seligen Ziele zu führen weiß. „Die mit der Ausgießung des Geistes eingetretene inweltliche Gegenwart desselben hat ihn als göttliches Ich von dem überweltlichen Vater und dem zum Vater gegangenen Sohne unterscheiden gelehrt, indem ihn der Gläubige an des zum Vater gegangenen Christi Statt mit gleich persönlicher Wirkung sich unmittelbar nahe, einwohnend, eigen weiß" a).

a) Worte J. Chr. K. Hofmanns, Schriftbeweis I. S. 170. Auch in

Dieser Zuversicht würden wir verlustig gehen, wenn wir in Bezug auf Beginn und Fortschritt unsrer Erneuerung lediglich an ein unpersönliches Agens gewiesen wären, wie das göttliche Wort, rein als solches betrachtet, doch unstreitig ist. Man muß sich hier nur nicht irre leiten lassen durch halbwahre Analogieen. Wenn von der Wirksamkeit des Wortes gesprochen wird, so sind wir geneigt zunächst an mündliche Rede zu denken, wo denn freilich nach dem eben Bemerkten die Persönlichkeit des Redenden lebendig mitwirkt. Allein das Wort, um das es sich hier handelt, ist ja nicht ein solches, welches Gott gegenwärtig in die Seelen nach deren Bedarf und Empfänglichkeit hineinspräche — das würde auf jene Theorie des innern Wortes führen —, sondern es ist dasjenige, das Christus und die Apostel redend und schreibend an damalige Zuhörerkreise oder Gemeinden gerichtet, nebst den Berichten von den Begebenheiten und Thaten ihres Lebens. Es ist eine unerschöpfliche Fundgrube der Anwendung auf die eigenthümlichen Zustände und Bedürfnisse aller folgenden Zeiten; aber es selbst steht doch unwandelbar fest in der Gestalt, in der es einmal fixirt worden. Es geht nicht

---

dem eben erschienenen Schlußtheil dieses gediegenen Werkes wird die wahrhafte Gemeinschaft des heil. Geistes, sein gegenwärtiges Selbstwirken in den Herzen der Gläubigen nicht minder entschieden gewahrt als die vermittelnde Bedeutung des Schriftwortes, vergl. II, 2. S. 20 ff. mit S. 138 f. Aehnliches in noch bestimmterer Beziehung auf das Wirken des heil. Geistes zur Aneignung des Heils sagt Kliefoth, acht Bücher von der Kirche I. S. 107. — Warum aber damit die Bezeichnung des heil. Geistes als eines neuen Princips, welche an sich ja doch nur die Immanenz seiner Kausalität ausdrückt, nicht vereinbar seyn sollte, ist nicht einzusehen. Nennt ihn doch Kliefoth selbst gleich darauf, S. 110., ein sittliches, reinigendes, heiligendes Lebensprincip. Eben so trägt z. B. Delitzsch mit Recht kein Bedenken, den Gottmenschen das schöpferische Princip für das Werden der neuen Menschheit zu nennen, System der biblischen Psychologie, S. 288.

mitwissend ein in die besondere Entfaltung unsres innern Lebens; es kann sich seinem Stufengange und seinen Abweichungen nicht anbequemen in Maß und Art seiner Wirksamkeit. Es ist eben kein persönliches Subjekt, sondern ein Inbegriff von Vorstellungen, dessen Wirken auf unser Inneres lediglich aus dem Verhältniß seines Inhalts und seiner Form zu den Beschaffenheiten, Bewegungen und Veränderungen dieses Innern resultirt. Steht es so, so fällt der größere Antheil an dem Resultat auf den Menschen, welcher sich an das Wort anzuschmiegen, sich dasselbe zu nutze zu machen gewußt hat. So geht die Zuversicht, daß unsre Bekehrung und Erneuerung fortschreiten wird zu ihrem heiligen Ziele, in letzter Beziehung auf das Subjekt selbst zurück, d. h. sie verliert allen haltbaren Grund und Boden. Auf persönliche Wesen mit ihrem beweglichen Willen vermag eben nur persönliches Weses so zu ihrer Heilung zu wirken, daß der Erfolg ihm gehört. Und nur so, daß der Erfolg dem Rettenden gehört, können sie nach ihrem Abfall von Gott überhaupt gerettet werden.

Auch die lutherischen Theologen des siebzehnten Jahrhunderts sind fern davon die Bedeutung dieses Motivs zu verkennen; aber sie suchen das zum Grunde liegende Bedürfniß in andrer Weise zu befriedigen. Mit dem Worte unzertrennlich vereinigt und demselben einwohnend ist vermöge einer besondern und geheimnißvollen Einrichtung Gottes der heil. Geist und seine göttliche Wirksamkeit, so daß, wer den Einfluß des Wortes erfährt, eben damit auch unter den Einfluß des heil. Geistes tritt, von ihm bewegt und getrieben wird, nicht in irgend einem uneigentlichen Sinn, sondern ganz eigentlich und in wahrhaftiger Gegenwart des heil. Geistes. Demnach sind sie durchaus nicht gemeint die Betheiligung des heil. Geistes an der Bekehrung und fortschreitenden Heiligung des Menschen auf jene moralische Ueberzeugungs- und Bewegungskraft des Wortes zu beschränken. So führen denn auch die reformirten Polemiker als Vertreter

der von ihnen bestrittenen Meinung, quod tota Dei actio in conversione hominis non sit nisi moralis, sc. illuminatio et suasio per verbum, keinesweges die Lutheraner auf, sondern die Arminianer und Socinianer a).

Jenes vermeintliche Axiom aber, daß Gott, wo er unmittelbar wirke, unwiderstehlich wirken müsse, ist eben nur der Ausdruck für die unerträglich rohe Vorstellung einer Allmacht, die Alles, nur nicht sich selbst, in ihrer Gewalt hat. Es ist die Eigenschaft der blinden Naturkraft, daß sie schlechthin wirken muß, was sie unter den gegebnen Bedingungen wirken kann. Wäre die Allmacht Gottes an dieselbe Nothwendigkeit gebunden, so hätte er, um die geschaffne Welt vor sich selber und seiner alles andre Seyn vernichtenden und verzehrenden Gewalt zu retten, sie allerdings hinauswerfen müssen in eine äußerste Entfernung, wo sie jeglicher Berührung mit ihm selbst entnommen wäre. Aus solchen Motiven mögen wohl emanatistische Lehren entstehen, die Vermittelungen auf Vermittelungen häufen, weil die Welt die unmittelbare Gemeinschaft mit dem absoluten Seyn nicht soll ertragen können, und doch ihr Ziel niemals erreichen, weil nach dem zum Grunde liegenden Axiom: finitum infiniti non capax, die oberste Vermittelung (das höchste bedingte Seyn) der unmittelbaren Berührung mit dem Absoluten doch nie gewachsen seyn kann; der christlichen Lehre sind sie völlig fremd. Wo die absolute Stärke zu ihrer Seele die Liebe hat, da vermag nichts das persönliche Geschöpf von ihrem Busen zu reißen als seine eigne Willkür, da bestätigt sie, indem sie auf ihr Geschöpf und in ihm wirkt, dasselbe in seinem eigenthümlichen Seyn. Dieses Wirken ist nicht bloß hie und da, sondern überall

a) Z. B. Turretin, Compendium theologiae didactico-elencticae, S. 139. Vergl. auch seine institutio theologiae elencticae, P. II. coc. 25. qu. 4. de vocatione efficaci, ferner den elenchus controversiarum des jüngern Spanheim, S. 373.

und stetig eine göttliche Anbequemung an die Empfänglichkeit des menschlichen Geistes, das gewaltigste, wunderbarste in seinem Erfolge und doch das leiseste, sanfteste in der Art seiner Thätigkeit, und das Vermögen dieser Anbequemung, die schönste Bethätigung der demüthigen Liebe Gottes, wollen diese tiefsinnigen Metaphysiker Gott absprechen? Meinen sie denn im Ernst, daß die Natur, weil in ihr keine Selbstständigkeit ist, die durch ein unwiderstehliches Wirken erst vernichtet werden müßte, an sich für eine innigere Gemeinschaft mit Gott, bedingt durch sein unmittelbares Wirken, empfänglich sey als die persönlichen Wesen? — Auch Calvin nahm nicht darum eine unwiderstehlich wirkende Gnade an, weil Gott vermöge seiner Allmacht so wirken *müsse*, sondern darum, weil Gott aus Gründen seiner höchsten Weisheit so wirken *wolle*.

Also, wie gesagt, auch die lutherische Theologie will die wahrhafte Gegenwart des heil. Geistes und seines Wirkens im Werk der Bekehrung mit der Behauptung seiner Vermittelung durch das Wort nicht aufgeben; sie will nur dieses wahren, daß die *principale Wirksamkeit des heil. Geistes* mit der *vermittelnden Wirksamkeit des Wortes innig und unzertrennlich vereinigt sey*. Dabei hütet sie sich wohl die Wirksamkeit des göttlichen Wortes als Gnadenmittels schlechthin und ausschließlich an die kirchliche und amtliche Darbietung desselben zu binden, wie in unsrer Zeit z. B. D. *Kliefoth* in seinen acht Büchern von der Kirche thut und darauf seine ganze Lehre von der Kirche gründet a). Daß

a) Der Kernpunkt dieser Lehre ist mit dem Begriff der Kirche gegeben, nach welchem sie ein aus Christo dem Haupte, den Gnadenmitteln, dem geistlichen Amt (dem Gnadenmittelamt) und der Gemeinde als seinen Gliedmaßen bestehender Organismus ist, woraus sich von selbst ergiebt, daß so gut wie die Gnadenmittel auch das Gnadenmittelamt der Gemeinde ihren Zusammenhang mit Christo vermittelt; vergl. die Sätze S. 16. (§. 13.) 18. (§. 17.) 26. (§. 26.)

das göttliche Wort Gnadenmittel ist und als solches wirkt nicht bloß als gehörtes, sondern auch als gelesenes, hatte schon die Konkordienformel mehrfach ausgesprochen a) und findet sich bei den lutherischen Dogmatikern des siebzehnten Jahrhunderts so vollständig anerkannt, daß es überflüssig wäre einzelne Belege anzuführen. Allerdings kommt auch dem Gnadenmittel des göttlichen Wortes wesentlich eine δόσις und λῆψις zu so gut wie den Sakramenten. Aber die δόσις, durch die das Gnadenmittel des Wortes in seiner Wirklichkeit, also auch der wirkliche Empfang desselben schlechthin bedingt ist, ist die göttliche, wie sie in dem göttlichen Ursprunge des Wortes enthalten ist, nicht die menschliche durch einen Träger des Amtes, wie Kliefoth will. Von letzterer ist nur zu sagen, daß sie die vornehmste Weise und Ordnung für die Darbietung dieses Gnadenmittels ist. Mithin ist noch eine weite Kluft zwischen dem Beweis der Nothwendigkeit und allbestimmenden Bedeutung der Gnadenmittel und dem Satz, „daß aus nicht amtlich geordneter Gnadenmittelverwaltung" —

---

und in der weiteren Ausführung besonders S. 348 ff. Dennoch können wir unmöglich annehmen, daß D. Kliefoth die unausweichlichen Konsequenzen eines Satzes wie der, daß Christus ein Glied des Leibes sey, welcher die Kirche ist (S. 350.), erwogen hat. Oder soll etwa hier, um nur auf eine Quelle solcher Konsequenzen zu deuten, das Axiom nicht gelten, daß das Ganze größer ist als sein Theil, der Leib mehr als jede seiner Gliedmaßen? Kann es einen härtern Widerspruch geben, als daß der Schöpfer der Kirche ihre Gliedmaße seyn soll? Wenn in der Schrift der Schöpfer der Kirche zugleich als ihr Haupt dargestellt wird, nun so ist die Kirche eben der Leib abgesehen vom Haupt, was denn besagt, daß die Kirche eben so wenig ohne Christum existiren kann wie der Rumpf ohne das Haupt. — Eben so mußte, wenn D. Kliefoth unternehmen wollte die Wirksamkeit der Gnadenmittel ausschließlich an den erscheinenden Organismus der Kirche zu binden, dieß mit Hülfe einer andern Vorstellung geschehen als der völlig haltlosen, daß die Gnadenmittel Gliedmaßen der Kirche seyen.

a) Z. B. Art. 2. der Sol. decl. §. 50. 53. bei Hase.

wozu doch unstreitig auch die private Lesung der Schrift gehört — „niemals göttlicher Segen folgen kann", S. 19.; und über diese Kluft ist dadurch noch keine Brücke gebaut, daß sie als gar nicht vorhanden betrachtet wird. —

Wie aber sollen wir jene Vereinigung von Geist und Wort denken? Denn damit, daß sie in ihrem innersten Grunde Geheimniß ist, sollen, wie sich von selbst versteht, und wie auch die ältern Theologen thatsächlich anerkannten, keineswegs alle näheren Bestimmungen derselben ausgeschlossen seyn. Die Wirksamkeit des heil. Geistes wird als eine dem göttlichen Wort einwohnende bezeichnet, und eben darauf soll die übernatürliche Kraft beruhen, mit der das göttliche Wort auf die Seele und in der Seele wirkt. Um dieß Verhältniß der Immanenz auszudrücken, stellten die lutherischen Theologen im Streit mit Rathmann bekanntlich den Satz auf, daß diese übernatürliche Wirksamkeit (efficacia) des Wortes, beruhend auf der Vereinigung des heil. Geistes mit demselben, ihm auch außer dem Gebrauch einwohne.

An dieser Bestimmung fällt zunächst auf, daß sie im lutherischen Lehrtropus selbst die Analogie der andern Gnadenmittel gegen sich hat. Nihil habet rationem sacramenti extra usum a Christo institutum, sagt die Konkordienformel a). Hier nun haben wir, entsprechend der res coelestis im Sakrament, ein geheimnißvolles Wirken des heil. Geistes, als unsichtbare Gnadengabe mit dem Wort vereinigt. Allerdings macht sich neben der Analogie auch sofort der Unterschied geltend. Nicht etwas Substantielles, wie nach dem lutherischen Lehrtropus im heil. Abendmahl Leib und Blut Christi, sondern eine Thätigkeit bildet den geheimnißvollen Bestand dieses Gnadenmittels. Diese Thätigkeit des heil. Geistes nun soll dem Worte einwohnen auch außer dem Gebrauch. Allein ein

a) Art. 7. de coena Domini, §. 85.

ſolches ſtetiges Einwohnen extra usum läßt ſich offenbar noch weit eher denkbar machen von einer Subſtanz (wie nach der römiſchen Lehre vom A. M.) als von einer Thätigkeit. Soll eine Thätigkeit des heil. Geiſtes mit dem Wort vereinigt ſeyn, auch inſofern dieſes ſelbſt nicht thätig iſt, ſondern ruht — nicht verkündigt, gehört, geleſen, betrachtet, erwogen wird —, ſo muß ja dieſe Thätigkeit ſelbſt eine ruhende ſeyn — ein vollkommner Widerſpruch, den Niemand im Ernſt unternehmen kann zu ſetzen.

Auch die ältern lutheriſchen Theologen nicht. Nicht ein aktuelles Wirken, erläutern ſie, iſt dem göttlichen Wort außer dem Gebrauch zuzuſchreiben, ſondern nur ein übernatürliches Vermögen die Bekehrung des Menſchen zu wirken, eine δύναμις ἐνεργητική, potentia operandi. Oder wie ſie dieß auch in einer nichts weniger als empfehlungswerthen Terminologie ausdrücken: nicht actu secundo, aber actu primo — als könnte die potentia irgendwie ſchon actus ſeyn — iſt die efficacia supernaturalis dem göttlichen Wort auch außer dem Gebrauch einwohnend. Und zwar ſoll dieſes Wirkungsvermögen des Wortes nicht ein unbedingt wirkendes, alle Unempfänglichkeit und alles Widerſtreben des Menſchen unfehlbar überwindendes ſeyn, ſondern ein bedingtes, welches im beſtimmten Falle ſeinen Erfolg nur erreicht, wenn von Seiten des Menſchen ein fleißiger und eifriger Gebrauch des Wortes ihm entgegenkommt. Käme dieſem Wirkungsvermögen ein ſolcher fleißiger und eifriger Gebrauch, der es erſt in Thätigkeit ſetzt, nirgends entgegen, ſo ruhte es eben immerdar.

Dieſe Beſtimmungen machen uns irre durch ihre vollkommne Verſtändlichkeit, vermöge deren ſie eben nicht auf jene geheimnißvolle Vereinigung des h. Geiſtes mit dem Wort, ſondern nur auf deſſen Urſprung aus Offenbarung und Inſpiration zu führen ſcheinen. Daß eine Kunde von dem beſtimmten Inhalt des Evangeliums, durch den Sohn Gottes und die Apoſtel ſo gepre-

digt, wie ſie in den Schriften des Neuen Teſtamentes vorliegt, an ſich die Macht hat auf das menſchliche Herz, das ihr den Zugang verſtattet, einen gewaltigen Einfluß zu üben, es zu Gott zu bekehren, das läßt ſich, natürlich eben auf religiöſem Boden, vollkommen einſehen; und um dieß zu erklären, bedarf es eben nur des Rückganges auf den Urſprung des Wortes aus Offenbarung und Inſpiration. Und dann iſt freilich dieſes Wirkungsvermögen als ein der h. Schrift ſtetig anhaftendes, ihr auch außer dem Gebrauch einwohnendes ſehr wohl zu begreifen; es iſt mit jenem Urſprunge zugleich geſetzt. Von der andern Seite: Wenn der h. Geiſt dem Worte eine Kraft mittheilt, welche er auf urſprüngliche Weiſe beſitzt, ſo iſt Er ſelbſt damit noch nicht im Worte; ſoll Er ſelbſt in Beziehung auf die Bekehrung des Menſchen mit dem Wort vereinigt gedacht werden, ſo kann er eben nur als thätiger gedacht werden. Dagegen Ihn ſelbſt wie eine Sache zu denken, die im Wort, nachdem ſie ſich einmal mit ihm vereinigt hat, ruht, bis ihre Kraft durch die Thätigkeit des Menſchen, und zwar des natürlichen Menſchen (durch die ſogenannten actus paedagogici), in Bewegung geſetzt wird, iſt unmöglich.

Iſt es nun vielleicht mit der übernatürlichen Wirkſamkeit der h. Schrift bei den lutheriſchen Dogmatikern am Ende doch nur ſo gemeint, daß ſie beruhe nicht auf einer geheimnißvollen Gegenwart des h. Geiſtes, ſondern auf jenen Qualitäten, die der Schrift ſchon vermöge ihres Urſprunges aus göttlicher Eingebung zukommen? Wir werden geneigt die Frage zu bejahen, wenn wir auf die Art achten, wie ſie den Gegenſatz gegen ihren Satz bilden. Quodsi verbum Dei, ſagt Quenſtedt a) oder eigentlich Hülſemann, perpetuam et divinam vim persuadendi in et secum non habeat, non differt a dictis Senecae aut Epicteti, quando hi de informanda vita et moribus etc. idem

a) Systema theol. I, p. 180.

quod verbum Dei docent. Hollaz [a]) zur Begründung jenes Satzes, vim divinam communicatam esse verbo a Spiritu Sancto cum eodem indivulse conjuncto, ſagt: si a verbo Dei separetur Spiritus Sanctus, non esset id verbum Dei vel verbum Spiritus, sed esset verbum humanum. Da nun Niemand ſagen kann, daß eine Verkündigung und Lehre, von der wir wiſſen, daß ſie aus göttlicher Eingebung ſtammt, bloß menſchliches Wort ſey und ſich von den Worten Senecas oder Epiktets nicht unterſcheide, ſo drängt ſich uns der Schluß auf, daß jene Dogmatiker unter der dem Worte vom h. Geiſt unabtrennlich mitgetheilten göttlichen Kraft eben das verſtanden haben müſſen, was mit dem Urſprung aus Eingebung unmittelbar geſetzt iſt. Und dieſen Schluß beſtätigt uns Quenſtedt, wenn er ausdrücklich ſagt: Habet verbum Dei illam vim et efficaciam divinam non solum inseparabiliter additam — sed etiam divinitus inditam, quia θεόπνευστον est et Deum auctorem habet divinumque sensum sive νοῦν τοῦ Χριστοῦ continet [b]).

Und doch widerſprechen jener Auffaſſung andre Momente ihrer Lehre und ihres dogmatiſch-polemiſchen Verfahrens auf das entſchiedenſte, und Quenſtedts Gründung auf die bloße Theopneuſtie kann nur als ein Verſehen betrachtet werden. Wenn die Vereinigung des h. Geiſtes mit dem Worte und die daraus entſpringende übernatürliche Wirkſamkeit des letztern nur dieſen Sinn hätte, dann ginge ja der ganze Streit um dieſen Gegenſtand in den Streit über die Inſpiration der h. Schrift zurück, und die lutheriſchen Theologen hätten ihre Gegner, namentlich Rathmann und einige calviniſtiſche Theologen, als Leugner der Inſpiration bekämpfen müſſen. Eben ſo lag ihnen den Arminianern und ihrer efficacia logicomoralis gegenüber nichts

a) Examen theol. acroam. p. 993.
b) A. a. O. S. 170.

weiter ob als ihnen darzuthun, daß aus dem Begriff der Inſpiration, den jene ja anerkannten, ein Mehreres folge. Von Beidem aber ſind ſie, wie in ihrer Behandlung der Frage offen vor Augen liegt, weit entfernt. Und ſo ſagen ſie uns denn auch beſtimmt und unzweideutig, daß ihnen dieſe übernatürliche Wirkſamkeit der heil. Schrift in einer beſondern, zu jenem Urſprung noch hinzukommenden Einwirkung und Mittheilung des h. Geiſtes begründet iſt. Exserit verbum suam efficaciam, ſagt Quenſtedt a), ex dispositione et ordinatione divina per singularem Dei benedictionem et operationem. Und Baier zeigt: obgleich es ſcheinen könne, daß die Dinge, welche durch die Worte der Offenbarung ſich der Erkenntniß darſtellen, durch ihre ausgezeichnete Güte Willen und Erkenntniß zum Beifall bewegen ſollten, ſo bliebe doch wegen der Unempfänglichkeit des natürlichen Willens für das Geiſtliche dieſer Erfolg aus deficiente supernaturali Dei concursu b) — womit ohne Frage eben jener Einfluß des h. Geiſtes — perpetuus Spiritus Sancti in Scripturam S. influxus, wie Wernsdorf ſich auszudrücken pflegt — gemeint iſt. Baumgarten, in dieſem Lehrmoment noch Repräſentant der ungebrochenen lutheriſchen Orthodoxie, verwahrt daſſelbe ausdrücklich gegen die obenerwähnte Auffaſſung: wir ſchränken auch dieſe Kraft des h. Geiſtes bei der h. Schrift nicht auf die göttliche Eingebung und den Urſprung derſelben ein, ſondern behaupten eine beſtändig begleitende, mitwirkende, inhärirende Kraft des h. Geiſtes, die der göttlichen Verordnung nach mit dem Gebrauch der h. Schrift zuſammenhängt, an denſelben gebunden iſt und ſich nach Maßgebung deſſelben äußert und erweiſet c). Was ſollte auch ſonſt jene

a) A. a. O. S. 168.

b) Compend. theol. Proleg. c. 2. §. 32. (S. 102.)

c) Unterſuchung theol. Streitigkeiten III. S. 115. Auch ältere Theo-

geheimnißvolle, innige Vereinigung des h. Geiſtes mit dem göttlichen Wort bedeuten, von welcher namentlich Quenſtedt und Hollaz reden, und auf welcher ja eben die dem Wort eigenthümliche göttliche Wirkſamkeit beruhen ſoll a)? Dieſe Vereinigung iſt offenbar in Analogie mit der allgemeinen göttlichen Mitwirkung gedacht, wie ſie ihr denn auch als concursus Dei gratiosus beigeordnet wird. Der concursus Dei generalis aber beſteht ja nicht darin, daß durch die ſchöpferiſche Urſächlichkeit Gottes den dadurch geſetzten Weſenheiten zugleich beſtimmte Wirkungskräfte mitgetheilt ſind — was der auf dem Urſprunge aus Inſpiration beruhenden Wirkungskraft des göttlichen Wortes entſprechen würde —, ſondern darin, daß mit dem Wirken der geſchaffenen Kräfte ſelbſt ein göttliches Wirken ſich unmittelbar vereinigt. Nur dieſes leugnen die Gegner des Concursus, z. B. die Socinianer; jenes erkennen ſie natürlich an.

Verſuchen wir uns von dem Inhalt der zuletzt beigebrachten Beſtimmungen über das Verhältniß zwiſchen Geiſt und Wort Rechenſchaft zu geben. Ein concursus Dei supernaturalis iſt ohne Zweifel eine Thätigkeit Gottes, wie denn auch Quenſtedt von einer singularis Dei operatio ſpricht. Eine Thätigkeit des h. Geiſtes aber, ſahen wir oben, kann ſchlechterdings nur dann ſich mit dem Wort vereinigen, wenn das Wort ſelbſt in Thätigkeit iſt, alſo wenn es verkündigt, gehört, geleſen, betrachtet wird. Dann aber wird es auch nicht möglich ſeyn, ſie anders zu denken denn als eine das Wort begleitende und mit demſelben zu Einem Erfolg ungetrennt und ungetheilt zuſammenwirkende. — Man muß ſich hier nur eben beſtimmte Antwort auf die Frage geben, ob der h. Geiſt

logen unterſcheiden dieſe Kraft beſtimmt von der vis propria et nativa verbi divini.

a) Vgl. die im erſten Artikel mitgetheilte Definition, die Hollaz von der efficacia supernaturalis verbi divini giebt.

Subjekt dieser mit dem Wort vereinigten Thätigkeit ist und bleibt, oder ob er dieselbe, so zu sagen, an das Wort abgetreten hat. Wird das Zweite angenommen, so müßten wir ja freilich das so Abgetretene nicht eigentlich als Thätigkeit, sondern als eine dem Wort vermöge dieser Mittheilung inhärirende Kraft denken. Der h. Geist selbst wäre damit von dem Werk der Bekehrung entfernt. Und wenn wir dann doch versuchen wollten diese dem Wort abgetretene Wirkungskraft als etwas Besonderes, beruhend auf einer geheimnißvollen Vereinigung des h. Geistes mit dem Wort, festzuhalten, so bekämen wir die monströse Vorstellung, daß das göttliche Wort außer der Bekehrungskraft, die ihm unleugbar schon vermöge der göttlichen Natur seines Inhalts und Ursprunges eignet, die aber eben so unzweifelhaft eine bedingte, in ihrem Erfolge von dem Zutritt einer andern Kausalität abhängige ist, noch eine zweite eigenthümliche Bekehrungskraft — keineswegs bloß eine Steigerung der ersten — besitzen soll, die doch in ihrem Erfolge eben so bedingt, von andern Potenzen irgendwie abhängig zu denken wäre wie jene erste. Aber die zuletzt dargelegten Bestimmungen der lutherischen Dogmatiker, so wie das tiefe religiöse Interesse, das auch sie drängt die lebendige Gegenwart des h. Geistes in der Bekehrung festzuhalten, führen vielmehr auf die erste Annahme a). Ist

a) Die der andern Annahme günstige Art, wie diese Dogmatiker den Gegensatz gegen ihre Ansicht zu bilden pflegen — als müßte, wer die durch die geheimnißvolle Vereinigung des h. Geistes mit dem Wort bedingte übernatürliche Wirksamkeit des letztern leugnet, dasselbe zu bloß menschlichem Wort herabsetzen, das nicht anders auf die Seele wirkte als die Rede des Seneca oder Epiktet —, beruht wohl nur auf der polemischen Unart, den bestrittenen Gegensatz zu verzerren. Ein ähnliches Verfahren ist es z. B., wenn heut zu Tage die, welche den deutschen Protestantismus gern mit hierarchischen Kirchenbegriffen restauriren möchten, es so darzustellen lieben, als stehe ihrer Doktrin nur die Auffassung der Kirche als eines atomistischen Menschenhaufens, eines Tummelplatzes der individuellen

und bleibt nun der h. Geiſt ſelbſt Subjekt dieſer mit dem Wirken des Wortes ſich vereinigenden Thätigkeit, ſo muß dieſe, obgleich im Erfolge mit jenem zuſammenfließend, doch von ihm irgendwie unterſchieden, ſo kann ſie nicht anders denn als eine zu jenem hinzutretende gedacht werden. Dieſer nothwendige Fortſchritt tritt deutlich bei Buddeus hervor; indem er die übernatürliche Wirkſamkeit des Wortes auf die Inſpiration gründet und in dieſem Sinne die Immanenz jener Wirkſamkeit auffaßt, läßt er die Hinderniſſe der Wirkſamkeit des Wrotes durch eine conjuncta operatio Spiritus Sancti hinwegſchaffen, durch welche die Herzen zum Empfang der Kraft des Wortes bereitet werden a).

Dann aber können wir auch das von jenen Theologen zurückgewieſene παραστατικῶς, die assistentia Spiritus Sancti nicht verwerfen. Nur darf dieſe freilich nicht durch das Epitheton: externa, näher beſtimmt werden, da der h. Geiſt zu ſeinem eignen Erzeugniß, dem göttlichen Wort, ein äußerliches Verhältniß nicht haben kann, eben ſo wenig zu dem gottgeſchaffenen und des göttlichen Ebenbildes theilhaftigen Geiſt, den er, inſofern derſelbe ſeinem erneuernden und heiligenden Wirken überhaupt geöffnet iſt, nicht wie von außen ſtößt, ſondern in ſeinem Innerſten dynamiſch bewegt, alſo ſo, daß er die eignen Bewegungen unſers Geiſtes nicht unterbricht, ſondern ſie zu deſſen Hülle macht.

Und damit ergiebt ſich, wie wir den Lehrtropus der lutheriſchen Dogmatiker des ſiebzehnten Jahrhunderts über das Verhältniß zwiſchen Geiſt und Wort in der Bekehrung des Menſchen zu beurtheilen haben. Er leidet zunächſt an einem unklaren Schwanken zwiſchen der calviniſchen und der von den arminianiſchen und ſocinianiſchen Theolo-

Willkür, ihrer Inſtitutionen als eines Erzeugniſſes des zufälligen Beliebens der Majorität entgegen.

a) Instit. theol. dogmat. I. p. 109 ff.

gen und noch beſtimmter von den deutſchen Supranaturaliſten vertretenen Faſſung dieſes Verhältniſſes, an einer Miſchung von Elementen aus dieſen einander entgegengeſetzten Theorieen. Der Begriff der mit dem Wort ſich geheimnißvoll vereinigenden Thätigkeit des h. Geiſtes zieht ihn auf die eine, der der Immanenz einer übernatürlichen Kraft im Wort auch außer dem Gebrauch, inſofern er die ganze Betheiligung des h. Geiſtes an der Bekehrung des Menſchen bezeichnen ſoll, auf die andere Seite. Er ſucht ein Mittleres zwiſchen beiden; aber es gelingt ihm nicht und kann ihm nicht gelingen es zu einem feſten, klaren, widerſpruchsloſen Ausdruck für daſſelbe zu bringen. Wer ſich davon überzeugen will, mag z. B. die obigen Sätze eines ſonſt ſo ſcharfſinnigen Dogmatikers wie Baumgarten rückſichtlich ihrer innern Zuſammenſtimmung genauer prüfen. Und bei Quenſtedt, Hülſemann u. A. ſteht es nicht weſentlich beſſer. So ſagt Quenſtedt: Verbum Dei efficaciter et vere convertit, illuminat, salvat, in illo, cum illo et per illud operante Spiritu Sancto [a]) — was entweder eine bunte Miſchung heterogener Vorſtellungen iſt, oder das in illo et per illud bezeichnet dasjenige organiſche Verhältniß des göttlichen Wortes zum h. Geiſt in der Bekehrung, welches mit deſſen Urſprung aus dem Wirken des h. Geiſtes ſchon gegeben iſt, das cum illo aber das hier in Rede ſtehende Verhältniß, faßt es alſo als ein paraſtatiſches [b]). So trägt Hülſemann, während er einer-

a) A. a. O. S. 170.

b) Quenſtedt ſagt a. a. O. S. 183: Spiritus Sanctus non prius operatur et verbum posterius, sed simul et conjunctim agit cum verbo, et una cum verbo seu medio ordinario ad effectum spiritualem producendum influit. Und doch wieder gleich darauf: Est una et indivisa plane numero actio, quae efficienter est a Spiritu Sancto tanquam principali et ab ipso verbo tanquam instrumentali seu potius media causa — womit doch jenes Zuſammenwirken ausgeſchloſſen zu ſeyn ſcheint. Dennoch will ich nicht leugnen, daß hier noch eine Vermittelung der zunächſt ein-

ſeits Alles, was Gott zur Bekehrung des Menſchen durch die aneignende Gnade thut, auf eine dem Wort inhärirende Kraft zurückführt, doch andrerſeits kein Bedenken wiederholt von einer assistentia Spiritus Sancti zu reden a).

Die Lehrweiſe jener Dogmatiker hat darin Recht, daß ſie ſich der Lockerung des Bandes zwiſchen Geiſt und Wort, wie ſie Calvin im Intereſſe ſeiner partikulariſtiſchen Vorherbeſtimmungs- und Gnadenlehre unternimmt, und wie auch Rathmanns Formeln ſie ſtark begünſtigen, entſchieden widerſetzt. Aber wenn ſie ſich nicht in jene arminianiſch-ſupranaturaliſtiſche Doktrin von der Betheiligung des heil. Geiſtes an der Bekehrung will drängen laſſen, ſo wird ſie bei gehöriger Schärfung der Begriffe nicht umhin können in den Grundbeſtimmungen Calvin beizutreten — in den Grundbeſtimmungen; denn daß Calvins Auffaſſung, auch abgeſehen von der Einmiſchung ſeiner Prädeſtinationsbegriffe, in der beſondern Ausführung von bedeutenden Verfehlungen nicht frei iſt, habe ich ſchon im erſten Artikel gelegentlich gezeigt — und natürlich dem wirklichen

---

ander widerſprechenden Beſtimmungen möglich iſt; aber Quenſtedt ſelbſt macht dazu nicht die geringſten Anſtalten. Noch weniger geben darüber die von den danziger Gegnern Rathmanns herausgegebnen „Cenſuren und Bedenken von theologiſchen Fakultäten und Doktoren zu Wittenberg, Königsberg, Jena, Helmſtädt über Rathmanni Bücher“ u. ſ. w. (1626), Licht. Die von Gerhard mitunterzeichnete Cenſur der Jenenſer, die noch am meiſten auf die Sache eingeht, deutet an, daß man zufrieden ſeyn wolle, wenn Rathmann nur anerkenne, daß die Erleuchtung des h. Geiſtes „nicht außer und ohne, ſondern bei, durch, mit und aus der Schrift geſchehe“. Dieſe Häufung von Bezeichnungen für verſchiedenartige Verhältniſſe iſt der wiſſenſchaftlichen Beſtimmtheit und Genauigkeit keineswegs günſtig; aber ſie dient zu einer vorläufigen Schranke gegen die ſchon damals ſich erhebende Richtung auf jene Theorie hin, welche weſentlich Leugnung des h. Geiſtes als Princips der Bekehrung und Erneuerung iſt.

a) De auxiliis gratiae contra Pontificios, Calvinianos et inprimis Arminianos, S. 181. 187.

Calvin, nicht einem wüsten Zerrbilde des Vorurtheils oder der blinden Parteisucht a). Quenstedts obenangeführter Satz: Habet verbum Dei efficaciam divinam non solum inseparabiliter additam, sed etiam divinitus inditam, quia θεόπνευστον est, wird erst richtig durch Umkehrung: Habet verbum Dei efficaciam divinam non solum divinitus inditam, quia θεόπνευστον est, sed etiam inseparabiliter additam, sc. ipsius Spiritus Sancti efficaciam.

Aber nöthigt denn nicht die Konsequenz des lutherischen Lehrbegriffs von der Abendmahlslehre uns, auch in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Geist und Wort die Immanenz jenes in diesem im Gegensatz gegen die Verbindung, das Zusammenwirken, das in illo et per illud im Gegensatz gegen das cum illo festzuhalten? Ein Denken, welches gewohnt ist um die Gegenstände äußerlich herumzuspielen, ohne in ihr Inneres, in ihre eigenthümliche Natur einzudringen, pflegt vor solchen Analogieen einen ab-

a) Wie solche beliebte Zerrbilder auch in wichtige praktisch kirchliche Fragen verwirrend eingreifen, kann man z. B. an dem Streit sehen, ob die reformirte Kirche Kurhessens wirklich reformirt oder nicht vielmehr eigentlich lutherisch sey. Da werden, wie das Gutachten der theologischen Fakultät in Marburg gründlich nachweist, aus Katechismen u. s. w. Vorstellungen, die ächt reformirt sind, als Beweise beigebracht für den lutherischen Charakter — sehr natürlich, wenn man sich einmal dem Vorurtheile hingegeben hat, Unglaube an die Gegenwart Christi im Abendmahl, Glaube an die Kraft des Glaubens das Sakrament zu machen u. dgl. sey das Charakteristicum des reformirten Bekenntnisses. Auch sonst zeigt unsre neuere Litteratur zur Genüge, welche bedeutende Vortheile es bringt Calvin u. s. w. gar nicht mehr zu lesen; man kann dann ächt calvinische Bestimmungen der Lehre, Grundsätze der kirchlichen Verfassung als richtige Konsequenzen des lutherischen Lehrbegriffes aufstellen und dabei doch gegen calvinisches Gift zu eifern fortfahren. — Dabei ist nach einer natürlichen Wechselwirkung die Wiederherstellung der kirchlichen Trennung im Leben das beste Mittel, in der Theologie Calvin allmählich in den Nebel einer mythischen Gestalt zu hüllen.

ſonderlichen Reſpekt zu haben und ſie gradezu als Beweisgründe zu verwenden. Der Beweis iſt dann dieſer: weil im h. Abendmahl Leib und Blut Chriſti nicht bloß zugleich mit dem Genuß der ſichtbaren Elemente dem Empfänger ſich mittheilen, ſondern in und unter Brot und Wein enthalten ſind und ausgetheilt werden, ſo muß die Wirkſamkeit des h. Geiſtes nicht bloß mit dem Wort unabtrennlich verbunden, ſondern demſelben immanent ſeyn. In derſelben Weiſe kann man dann noch von einem höhern Punkte her folgern: weil in Jeſu Chriſto göttliche und menſchliche Natur nicht nur zu Einer Perſon mit einander verbunden ſind, ſondern auch die Eigenſchaften der göttlichen Natur der menſchlichen ſich wirklich mittheilen, ſo muß u. ſ. w. Der wahre Verhalt der Sache aber, ſo weit er uns hier angeht, iſt dieſer: In der That würde der lutheriſche Lehrbegriff niemals die Vereinigung der res coelestis *mit den ſichtbaren Elementen*, den Genuß in und unter denſelben zum Loſungswort ſeiner Abendmahlslehre gemacht haben, wenn er als das, was im h. Abendmahl ſich ſakramentlich mittheilt und empfangen wird, Chriſtus ſelbſt, den lebendigen, perſönlichen Chriſtus erkannt hätte, wenn ihm nicht nach einer treffenden Bemerkung *Dorners* die angefochtene leibliche Gegenwart Chriſti den Blick vornehmlich auf dieſe gelenkt hätte, wodurch die Totalität der Perſon Chriſti unwillkürlich, aber nicht ohne Disharmonie in den Hintergrund getreten [a]). Jene Auffaſſung und die daran ſich weiter ſchließende Folgerung, daß die res coelestis im Sakrament des Altars auch den ungläubigen, gottloſen Empfängern zu Theil werde, war eben nur möglich, inſofern als eigentlicher Gegenſtand der ſakramentlichen Mittheilung Leib und Blut Chriſti beſtimmt wurde, alſo etwas *Sachliches*,

a) Entwicklungsgeſchichte der Lehre von der Perſon Chriſti, Th. 2, II, 1. S. 598: „Es wäre natürlicher geweſen vor Allem die reale Lebensgemeinſchaft zwiſchen der ganzen Perſon des Erlöſers und uns im Sakrament zu finden.“

was zunächſt als reines Passivum, durch den Willen Chriſti ein für allemal zur unbedingten Verfügung menſchlicher Verwalter und Empfänger geſtellt, gedacht werden kann. Eben damit aber iſt es denn auch zu Ende mit jener Analogie, deren ſich allerdings ſchon die ältern lutheriſchen Theologen, z. B. die Jenenſer in ihrem Bedenken gegen Rathmann, bedient haben. Denn das Himmliſche, welches ſich dem Hörer oder Leſer des Wortes durch Vermittlung deſſelben mittheilen, in ihm wirken und wohnen will, iſt nicht etwas, was ſich irgendwie als Sache betrachten ließe, was darum in und unter dem gehörten, geleſenen, in den Verſtand aufgenommenen Wort auch dem Ungläubigen und Verächter zu Theil werden könnte, ſondern ein perſönliches, ſelbſtbewußt und wollend wirkendes Subjekt. Ohnehin wäre es eine arge Beeinträchtigung der Würde des göttlichen Wortes, wenn man es, für ſich genommen und abgeſehen von jener geheimnißvollen Vereinigung des heil. Geiſtes mit ihm, den ſichtbaren Elementen im heil. Abendmahl, dieſe gleichfalls für ſich genommen, irgendwie gleichſetzen wollte. Darauf endlich, daß ja der lutheriſche Abendmahlsbegriff vermöge ſeines weſentlichen Unterſchiedes vom römiſchen eine wirkliche Immanenz des Leibes und Blutes Chriſti in den Elementen, alſo auch außerhalb des Gebrauchs, gar nicht lehrt, habe ich ſchon oben aufmerkſam gemacht.

Wir ſahen oben, daß die heil. Schrift die Bekehrung und Erneuerung des Menſchen ſowohl Gott oder dem heil. Geiſt als auch dem Wort der Verkündigung zuſchreibt. Beſtimmter ſahen wir, daß nach der heil. Schrift Gott es iſt, der das Werk unſerer Bekehrung und Erneuerung durch das Wort vollbringt. Der heil. Geiſt alſo iſt der eigentliche Urheber unſerer Bekehrung, das Wort dient ihm dabei als Mittel. Wir erkannten, daß dieß ſchlechterdings nicht ſo verſtanden werden darf: der heil. Geiſt hat

das Wort geschaffen durch die Inspiration, und nun ist es das Wort, theils wie es in der Schrift verzeichnet ist, theils wie es von Menschen verkündigt wird, welches für sich durch seine innere Kraft die Bekehrung des Menschen vollbringt. Dadurch würde der heil. Geist zur entfernten Ursache der Bekehrung, er selbst wäre dem menschlichen Geist nicht gegenwärtig in der Entstehung und Entwickelung seines geistlichen Lebens; und das ist offenbar schriftwidrige Lehre, ebenso schriftwidrig als die deistische Lehre, daß Gott die Substanzen und Kräfte der Welt geschaffen und sodann sich selbst überlassen habe, ohne zu ihrem Wirken ein unmittelbares Verhältniß zu haben. Daraus ergab sich, daß die vermittelnde Stellung des Wortes nicht die Bedeutung haben kann, das unmittelbare Wirken des heil. Geistes im menschlichen Geiste auszuschließen.

Dieser Satz kann zu einer Art Okkasionalismus und Doketismus zu führen scheinen — als wäre die vermittelnde Bedeutung des Wortes nur eine scheinbare, eine Täuschung des subjektiven Bewußtseyns, der heil. Geist der allein wahrhaft wirkende. Und dieß wäre das andere Extrem zu jener Verfestigung der Mittelursache, welche dieselbe zu einer Scheidewand zwischen dem heil. Geist und dem geschaffnen Geist des Menschen macht. In dieses Extrem könnte aber nur eine solche Ansicht fallen, welche über dem Glauben an die erlösenden Thatsachen des Menschwerdens, Leidens und Sterbens, Ueberwindens Jesu Christi einen höhern Standpunkt der Erkenntniß zu haben meinte, auf welchem dieß Alles sich auflöst in ein bloßes Symbol für die Einigung des Endlichen mit dem Unendlichen. Uns ist der Glaube, der diese Thatsachen und in ihnen Christum ergreift, nicht ein Surrogat der spekulativen Erkenntniß für die zu letzterer nicht befähigte Menge, sondern der Eintritt in das wahrhaftige ewige Leben. Und eben darum bleibt uns das Wort, das diesem Glauben seinen Gegenstand giebt, und ohne das wir von Christo nimmer etwas wissen

könnten, das reale Mittel des Heils wie für den Anfang so für alle Stufen seiner irdischen Aneignung.

Jene Bestimmung hat nur den Sinn, daß das Wirken des heil. Geistes das Wirken seines eignen Mittels durchdringt, umfaßt und beherrscht. Indem aus dem Wirken des h. Geistes göttliches Wort entspringt, pflanzt er eine Ursache der Bekehrung in die Geschichte; aber zur Thätigkeit dieser Ursache wirkt er stetig mit in den Menschen. Das Wort ist ihm Mittel nicht bloß in dem Sinne, daß es eben hervorgegangen ist aus seiner Wirksamkeit und nun den Menschen das Heil darbietet und sie zur Aneignung desselben reizt, sondern so, daß er selbst in persönlicher Allgegenwart es den Herzen zuleitet und es fruchtbar macht in den Bewegungen und Erschütterungen des innern Lebens. Wir lesen das Wort, wie es verzeichnet ist in der heil. Schrift, es wird uns verkündigt und ausgelegt vor Allem von dem durch die Kirche dazu geordneten Predigtamt, und es giebt im Himmel und auf Erden kein Wort, das uns stärker zum Glauben und zur Heiligung bewegen könnte als die Schrift des Neuen Testamentes und die ächte Predigt des Evangeliums; dennoch würde weder Schrift noch Predigt uns zum seligmachenden Glauben helfen, wenn nicht der heil. Geist selbst als der rechte Lehrmeister und Schriftausleger uns in seine Schule nähme. Ich habe gepflanzt, sagt der Apostel 1 Kor. 3, 6., Apollo hat begossen, aber Gott hat das Gedeihen gegeben. Diese Worte werden allerdings mißverstanden, wenn sie häufig von reformirten Theologen als unmittelbare Bezeichnung des Verhältnisses zwischen Geist und Wort in der Bekehrung aufgefaßt werden. Nicht vom Wort als solchem spricht der Apostel, sondern von den dasselbe verwaltenden Personen; wie er denn auch vom Wort als solchem, welches ihm eine Kraft Gottes ist zum Heil für jeden Gläubigen, Röm. 1, 16., niemals gesagt haben würde: οὐκ ἔστι τι, V. 7. Doch versteht er unter dem αὐξάνειν ohne Zweifel

eine göttliche Thätigkeit, die von dem Wirken des Wortes, für sich genommen, noch unterschieden ist, zu demselben hinzukommt, und behauptet somit V. 7., daß durch sie der heilsame Erfolg wesentlich bedingt sey.

Versuchen wir diesen innern Vorgang noch etwas genauer zu erkennen. — Allerdings nicht nach Gottes abstrakt gedachter Allmacht, wohl aber nach der wirklichen Ordnung seines Verkehrs mit den Menschen, in welcher diese Allmacht überall eben potentia ordinata ist, vermag das Herz des Menschen sich der heilsamen Einwirkung Gottes zu verschließen, und nur die werden ihm dieses Vermögen absprechen, die eben gewohnt sind die abstrakte Allmacht zum bestimmenden Princip für alle Verhältnisse zwischen Gott und Welt zu machen. Der Zustand der Verschlossenheit des Herzens gegen Gott und seine Einwirkung ist der natürliche Zustand der Menschheit, wie er als Verkehrung der wahren Natur durch die Macht der Sünde sich entwickelt hat. Doch ist im Grunde des menschlichen Herzens eine Reaktion gegen diese Verschlossenheit vorhanden, der Trieb des Gewissens und als geheime Voraussetzung desselben die Ahnung des heilig lebendigen, schöpferischen Gottes, wie ihr Daseyn auch unter dem Schutt polytheistischer und pantheistischer Vorstellungen sich verräth. Darin erkennen wir die Regungen des göttlichen Geschlechts im Menschen, das durch die Finsterniß schimmernde Licht des zwar verdunkelten, aber nicht vertilgten Ebenbildes Gottes. In der Macht des natürlichen Menschen steht es nun, ob er die Reaktion des Gewissens — welche seine Empfänglichkeit für die Erlösung im Unterschiede von den rettungslos abgefallenen, in die grundlose Tiefe des Bösen versunkenen Wesen bedingt — in sich unterdrücken, oder ob er auf sie achten will. Denn der natürliche Zustand kann Zustand der Verstockung werden, aber eben lediglich als natürlicher betrachtet ist er es offenbar noch nicht. Er kann nur Verstockung werden durch

irgend eine innere Krisis, in der es sich zum Schlimmen entscheidet, dadurch, daß eine göttliche Darbietung und Mahnung, die an jene verborgene Reaktion sich wendet, um sie zu wecken und anzuregen, verschmäht wird. Nur muß man unter dieser göttlichen Darbietung nicht lediglich die Darbietung des Heils im Evangelium verstehen, sondern auch vorbereitende Führung und Offenbarung Gottes fällt in dieses Gebiet.

Es ist ein scheinbarer Widerspruch, in Wahrheit aber eine tiefe Einsicht des Tertullian, daß er einerseits die Gnade des heil. Geistes der Natur, die Thorheit des Evangeliums der Welt und ihrer Weisheit auf's schärfste entgegenstellt, andrerseits doch in der Tiefe der Seele, welche naturaliter christiana ist, ein ursprüngliches Zeugniß für die Wahrheit des Evangeliums vernimmt. Nicht bloß das Evangelium, sondern auch die wunderbare Thatsache des Gewissens und seines kategorischen Imperativs, noch mehr die Ahnung des überweltlichen Gottes steht dem irdischen Sinn und Verstand in erhabener Paradoxie gegenüber und gewährt so der Gnade die nur eben selbst gehemmten und gebundenen Anknüpfungspunkte für ihr Wirken. Ein manichäischer Irrthum ist es das christliche Gewissen und das Gewissen im natürlichen Menschen für zwei wesentlich verschiedene Dinge auszugeben. —

Neuerlich hat sich eine Ansicht mannichfach geltend gemacht, welche sowohl von diesen grundlegenden Sätzen als auch von der herrschenden Lehre der lutherischen Dogmatiker, daß die Empfänglichkeit des natürlichen Menschen für die Erlösung lediglich in der Freiheit seines Willens die Gnadenmittel fleißig zu brauchen bestehe, wesentlich abweicht. Wir finden sie am bestimmtesten dargelegt in Dr. Kliefoths acht Büchern von der Kirche (erster Band 1854); sie ist ein Grundgedanke dieses Werkes.

Nach dieser Ansicht — deren Keime allerdings schon bei einigen ältern lutherischen Theologen, z. B. Hülse-

mann, vorliegen — vermag der natürliche, der Sünde und dem Argen verfallene Mensch das dargebotene Heil so wenig anzunehmen, daß er nach dem Worte der Heilsverkündigung nicht einmal hinhören kann. Um ihn dazu in Stand zu setzen, muß es eine vorgängige objektive Befreiung und Zurückversetzung in die sittliche Freiheit geben, ohne deren Annahme man entweder zum Pelagianismus oder zum Prädestinatianismus getrieben wird (S. 77.). Dieses objektive Befreitseyn ist die Heilsfähigkeit des Menschen, und diese muß von der bloß negativen Wiederherstellbarkeit und Heilbarkeit (auch Nichtunheilbarkeit), wie sie freilich der menschlichen Natur als solcher eignet, wohl unterschieden werden (S. 45. 67.). Nach der andern Seite ist dieses objektive Befreitseyn, welches eben nur die geschenkte Wahlfreiheit zwischen Welt und Gott ist, wohl zu unterscheiden von der Freiheit, welche die aus dem Glauben fließende Lust an Gottes Gesetz ist; es ist nicht arbitrium liberum, sondern nur arbitrium liberatum (S. 262 ff.). Erworben ist diese jene Selbstentscheidung bedingende Befreiung durch den Tod Christi als objektives Faktum; dem natürlichen Menschen wird sie dadurch wirklich zu Theil, daß er durch Wort und Taufe berufen wird; die Thatsache seiner Berufung als solche trägt ihm diese Frucht des Todes Jesu zu, daß er der Herrschaft der Sünde und des Argen aus Gnaden entnommen, und daß ihm durch die Gnade die sittliche Freiheit, die Kraft nun das Heil zu ergreifen oder zu verwerfen, wiedergegeben wird (S. 77.) a).

a) An einigen Stellen dieses Buches, z. B. S. 48. 67., gewinnt es den Schein, als wolle der Verfasser die wiederhergestellte Heilsfähigkeit durch Befreiung von der Herrschaft der Sünde unmittelbar aus der Thatsache des Todes Christi als solcher oder gar aus dem nach dem Sündenfall sofort ins Mittel tretenden Heilsrathschluß Gottes abfolgen lassen. Aber wir müssen die obige Darstellung für diejenige halten, die den Sinn des Verfassers genauer ausdrückt. Ein solch unmittelbares Abfolgen würde ja zum entschiedensten Spiri-

Die objektive Befreiung wird an dem Einzelnen verwirklicht durch die Berufung — das heißt also im Sinne dieser Theorie nicht: die Berufung durch das Wort macht dem Einzelnen das Heil in Christo erst bekannt und gewährt ihm so die objektive Bedingung, ohne die er zur wahrhaftigen Freiheit nicht gelangen kann. Wäre dieß der Sinn des Satzes, so würde er allerdings eine Wahrheit, aber eine auf evangelischem Boden allgemein bekannte und anerkannte aussprechen. Sondern es heißt: durch die Thatsache der Berufung als solche und noch abgesehen von irgend einem ersten Anfang ihrer Annahme wird in dem, an den sie kommt, eine Veränderung bewirkt, eine innere Befreiung von der fesselnden Macht der Sünde und des Teufels, die ihm jedoch nicht mehr gewährt als die Möglichkeit zwischen Annahme oder Verwerfung des Heiles sich zu entscheiden. Damit bekommen wir denn offenbar eine rein magische Gotteswirkung, welche schlechterdings unwiderstehlich ist; S. 77. wird ausdrücklich verwahrt, daß sie jedem Berufenen ohne Unterschied zu Theil werde. Der von der Konkordienformel im zweiten Artikel abgelehnte Satz: Spiritus Sanctus datur ipsi repugnantibus, muß dann in Beziehung auf die Mittheilung jenes arbitrium liberatum angenommen werden. Und das Resultat dieser Gotteswirkung ist ein rein negatives, nämlich der völlig unbegreifliche Zustand eines Befreitseyns von der Herrschaft der Sünde und des Teufels, an deren Stelle doch noch nicht irgend eine Macht Gottes und seiner erneuernden Gnade getreten wäre. Wie wäre diese Verneinung möglich, wenn das Verneinte nicht durch eine göttliche Bejahung verdrängt wird? Wie

---

tualismus führen. Man braucht sich bloß an die analogen Ansichten der Quäker von dem Verhältniß ihres innern Lichtes zu dem objektiven Erlösungswerk zu erinnern. Bei der zweiten Annahme würde sich überdieß ergeben, daß die Herrschaft der Sünde und des Argen über die Menschheit eine bloße Abstraktion sey.

ſoll die Herrſchaft der Sünde im Herzen geſtürzt werden, wenn nicht irgendwie ſich die Herrſchaft Gottes zu erheben beginnt? Erſt alle Hinderniſſe wegräumen, dann zu bauen anfangen, das geht wohl da, wo mechaniſche Verhältniſſe walten, hier iſt Beides nothwendig in einander. Und noch dazu ſoll dieſer beſtimmungsloſe Mittelzuſtand bei vielen Menſchen durch das ganze Leben dauern, und zwar eben im geſchichtlichen Gebiet der Offenbarung und ihrer Verkündigung durch das Wort, vergl. S. 265.

Wäre dieſe innere Veränderung, welche lediglich und überall in Folge der Berufung und noch vor den allererſten von der göttlichen Gnade ausgehenden Antrieben zur Aneignung geſchehen ſoll, überhaupt Gegenſtand der innern Erfahrung, ſo müßte die Erfahrung eben wegen der Seltſamkeit der Sache gewiß eine ſehr prägnante und unvergeßliche ſeyn. Wer aber könnte ſich einer ſolchen rühmen? Ja lehrt nicht die Erfahrung vielmehr, daß ſelbſt die Wiedergebornen und Gerechtfertigten häufig ihr Lebelang gegen die faktiſch nicht ganz aufgehobene Herrſchaft einer beſtimmten Sünde zu ſtreiten haben, während dieſe Aufhebung hier ſchon durch die Thatſache der Berufung als ſolche geſchehen ſeyn ſoll? Man wird bei dieſem Verhältniß der Sache zur Erfahrung des chriſtlichen Lebens deſto begieriger den bibliſchen Beweis kennen zu lernen. Als ſolcher wird nichts weiter dargeboten als das Wort des Herrn Joh. 8, 36. (S. 77.) — inſofern, ſetzen wir im Sinne des Verfaſſers erläuternd hinzu, die Befreiung, von der hier die Rede iſt, dem Sohne zugeſchrieben wird, alſo von der Mittheilung der Freiheit, die aus der wirklichen Aneignung des Heils durch das Wirken des heil. Geiſtes entſpringt, verſchieden ſeyn muß. Aber Chriſto lag überhaupt und gegenüber dem Freiheitsdünkel dieſer Juden insbeſondere wohl nichts ferner als die bloße Freiheit der Wahl zwiſchen Heil und Verderben als das wahrhafte Freiſeyn zu bezeichnen — ὄντως ἐλεύθεροι

ἔσεσθε. Die Befreiung durch den Sohn V. 36. ist ja offenbar dieselbe mit der Befreiung durch die Wahrheit V. 32., und wie diese bedingt ist nicht durch das bloße Angebot des Wortes, sondern durch das Bleiben in demselben, so wird ihrer im Sinne Christi Niemand anders theilhaftig als durch den Geist der Wahrheit, vgl. Joh. 14, 17. 25. 26. 16, 13. — Soll also das Pelagianismus seyn, daß dem natürlichen Menschen das Vermögen zugeschrieben wird, sich irgendwie selbst zu entscheiden zwischen Annahme oder Verwerfung des Heils, so müßte nach dieser Theorie Gott den Pelagianismus selbst gewollt haben, da er dem Menschen ein solches Vermögen durch einen ersten Gnadenakt mittheilt, ohne es ihm in seinem Worte zu sagen oder ihn in seiner innern Erfahrung merken zu lassen, daß es ein so mitgetheiltes ist, so daß er gar nicht anders könnte als es sich selbst, natürlich als ein ihm von Gott dem Schöpfer verliehenes, zuschreiben. Von der andern Seite: wenn D. Kliefoth dieses bloße Vermögen zu glauben den objektiven Glauben nennt und S. 263. von dem mit diesem Vermögen Beschenkten ausdrücklich sagt, er habe den Glauben, soweit er Gottes Werk und Gabe ist, empfangen, habe aber dieser geschenkten Freiheit und Glaubensgabe sich noch nicht gebraucht (sic) — liegt in dieser Beschränkung des Antheils der göttlichen Gnade an der Entstehung des rechtfertigenden Glaubens auf die Hervorbringung der bloßen Möglichkeit desselben nicht eine entschiedene und mit der heil. Schrift unvereinbare Annäherung an den Pelagianismus? —

Fragen wir weiter, wie diese Theorie in den innern Zusammenhang der evangelischen Lehre nach ihrer Gestaltung durch die lutherische Theologie paßt, so muß uns von vorn herein gewiß seyn, daß überall, wo irgend ein Wirken der Gnade im Menschen angenommen wird, welches seinen Erfolg schlechthin ohne Rücksicht auf das Verhalten

des empfangenden Subjektes setzt, also unwiderstehlich ist, die prädestinatianischen Konsequenzen unvermeidlich sind. Wer, wenn es sich um die Herumwendung des Menschen von der Finsterniß dieser Welt zu Gott, sey es auch um deren erste Anfänge handelt, an irgend einem Punkte vermeintlich zu Ehren der göttlichen Gnade den menschlichen Faktor = 0 setzt, kommt unausweichlich dahin Gott aufbürden zu müssen, was schlechterdings nur dem Menschen zur Last fallen kann. Dieß läßt sich auch hier leicht erkennen. Wenn es überhaupt mit den Grundordnungen der göttlichen Welthaushaltung vereinbar wäre auf persönliche Geschöpfe zum Zweck ihrer Wiederherstellung in die Gemeinschaft Gottes magisch zu wirken, so wäre nach dem heiligen Ernst seiner barmherzigen Liebe gar nicht zu zweifeln, daß er in allen Berufenen nicht bloß diese Wahlfreiheit, die eben so gut zum ewigen Verderben wie zum Heil ausschlagen kann, sondern eben die Aneignung des Heils selbst magisch wirken würde. Indem diese Vorstellung das Erste annimmt, das Zweite ablehnt, verleugnet sie den Ernst des göttlichen Willens, daß alle Berufenen selig werden. Noch offenkundiger legen sich die prädestinatianischen Konsequenzen dar, wenn wir den von D. Kliefoth öfter wiederholten Satz beachten, daß die Gnadenfrist schlechthin und für alle Menschen auf das irdische Leben beschränkt sey (vgl. z. B. S. 265.), und damit den andern vergleichen, daß es, wenn der Persönlichkeit, der sittlichen Selbstbestimmung Genüge geschehen soll, nicht genug ist, daß die rechtfertigende Gottesgnade für die ganze Welt vorhanden ist, sondern daß dieselbe nun erst den einzelnen Persönlichkeiten dargetragen und angeboten werden muß, damit sie das Gnadengebot annehmen oder verwerfen können (S. 81. 82.). Da nun unleugbar bei weitem nicht alle Menschen wirklich berufen werden, sondern nur der kleinste Theil, so muß nach dieser Lehre Gott trotz aller

Bezeugung ſeiner allgemeinen Gnade in Beziehung auf den größern Theil der Menſchheit nicht den Willen gehabt haben ihm auch nur die Möglichkeit der Errettung vom ewigen Verderben zu ſchenken. Denn damit läßt ſich doch, wenn es mit dieſem göttlichen Willen und mit den in dem Begriff der kreatürlichen Perſönlichkeit liegenden Beſtimmungen und endlich mit dem Begriff der ewigen Seligkeit und Verdammniß ernſt genommen wird, dieſe Konſequenz nimmermehr abwehren, daß vielleicht die Volksperſönlichkeit, welcher der jener Möglichkeit Beraubte angehört, oder genauer ihre tonangebenden Einzelperſönlichkeiten vor Jahrhunderten oder Jahrtauſenden den Gnadenruf erhalten und verſchmäht haben. —

Wiewohl ich hiernach dieſe Theorie als eine Verbeſſerung der lutheriſchen Dogmatik nicht betrachten kann, ſo theile ich doch mit D. Kliefoth die Ueberzeugung, daß die Theorie der letztern in dieſem Punkt eine unhaltbare iſt. Ebenſo bin ich einverſtanden, wenn er die widerſinnige Vorſtellung einer Selbſterrettung und Selbſterlöſung der Menſchheit, auch die Annahme eines menſchlichen Vermögens den Anfang zu machen kräftig abwehrt. Aber die Bedingtheit aller göttlichen Gnadenwirkung im Innern des Menſchen durch das Innere des Menſchen, durch ein aufnehmendes Verhalten deſſelben läßt ſich ſehr wohl feſthalten, ohne in jene Irrthümer zu gerathen. Und ſie muß unverrückt feſtgehalten werden. Wenn irgend etwas eine entſchiedene Verfehlung iſt, welche die heil. Schrift, die Grundanſchauungen auch der deutſchen Reformatoren, alle Erfahrung des religiöſen Lebens gegen ſich hat, ſo iſt es dieſes Bemühen neuerer lutheriſcher Theologen, dem wir ſchon im erſten Artikel begegneten, einen Punkt zu finden, wo die Gnade ein Moment des Heilsgutes oder eine Dispoſition zu deſſen Annahme dem Menſchen wirklich mittheilt, ohne daß dieſe Mittheilung durch eine empfangende, aneignende Funktion

im Menſchen bedingt wäre, d. h. einen Punkt, wo Gott den Menſchen nicht als perſönliches Weſen behandelt a).

Die Stelle der Konkordienformel, auf die ſich D. Kliefoth für ſeine Hypotheſe von der vorgängigen Verleihung

---

a) Dieſelbe Verfehlung liegt zum Grunde, wenn Kliefoth aus einſeitiger, durch den pantheiſtiſchen Mißbrauch veranlaßter Abneigung gegen den Begriff der geſchichtlichen Entwickelung überall geneigt iſt göttliches Thun, Wirken, Ordnen nur in dem zu ſehen, was Gott für ſich „fertig macht, in die Geſchichte hineinſchafft, einſetzt", ſtatt zu erkennen, daß an die ſchöpferiſchen Offenbarungsthaten ſich ein ſtetiges Wirken Gottes anſchließt, welches der Kirche, ſofern ſie von ſeinem Worte nicht abfällt, immerdar gegenwärtig iſt, ihre Entwickelung dynamiſch durchdringt und zu ſeinen Zwecken ordnet und leitet, ohne die Freiheit des menſchlichen Faktors aufzuheben. Die Verkennung dieſes Verhältniſſes läuft immer auf jenen mechaniſchen Supranaturalismus hinaus, der auf verborgenen dualiſtiſchen Vorausſetzungen ruht, indem er das kreatürliche Leben und Wirken als undurchdringlich für das Wirken Gottes ſetzt. Es wäre nicht Macht, ſondern Ohnmacht Gottes, wenn Gott ſein Recht (ius divinum) und ſein regierendes Walten in der Kirche dadurch bethätigte, daß er immer ein Stück ihrer Ordnung nach dem andern oben im Himmel fertig machte und in die Geſchichte der Kirche hineinſetzte. Die praktiſche oder unpraktiſche Kehrſeite dieſes Irrthums iſt dann jener Quietismus, welcher überall unvermeidlich iſt, wo verkannt wird, daß die göttliche Gnadenwirkſamkeit die Thätigkeit des Menſchen dynamiſch zu durchdringen, alſo, inſofern ſie ſich ihn überhaupt erſt zum Organ angeeignet hat, mitten in dem lebendigſten Streben, Ringen, Arbeiten deſſelben ſich zu bethätigen vermag. Natürlich iſt es unmöglich jene Anſicht durch eine Lehre von der Kirche konſequent durchzuführen, und die entgegengeſetzte Anſicht von der Durchdringung des Göttlichen und Menſchlichen macht auch hier vielfach ihr Recht geltend. Doch iſt es offenbar die erſtere, auf der die Eigenthümlichkeit des Buches und der ſcharfe Gegenſatz beruht, in den ſich D. Kliefoth mit ſonſtiger neuerer Behandlung der kirchlichen Verfaſſungsfragen unter uns, z. B. der Höflingſchen, ſetzt. Für ihn ſtellt ſich die Alternative eben ſo: Entweder hat Gott die Ordnung der Kirche gemacht, unmittelbar eingeſetzt, oder ſie iſt aus der Willkür der Menſchen hervorgegangen. — Viel wahrere Gedanken über die ſpekulative Grundfrage hat z. B. Delitzſch in ſeiner prophetiſchen Theologie vorgetragen (beſonders S. 172—187.).

des arbitrium nicht liberum, sondern liberatum durch die Thatsache der Berufung als solche stützt a), ist weit entfernt so etwas auszusagen. Sie sieht in den Getauften, die das arbitrium liberatum haben, wie sie ja ausdrücklich erklärt, wahrhaft Wiedergeborne, und wenn sie von ihnen sagt, daß sie nicht allein das Wort hören, sondern auch demselben, wiewohl in großer Schwachheit, Beifall thun und es annehmen können, so will sie damit nur die Mangelhaftigkeit und Gebrechlichkeit alles christlichen Lebens ausdrücken. Denn, fährt sie fort, weil wir in diesem Leben allein die Erstlinge des Geistes empfangen und die Wiedergeburt nicht vollkommen, sondern in uns allein angefangen, bleibet der Streit des Fleisches wider den Geist auch in den auserwählten und wahrhaft wiedergeborenen Menschen. Man darf getrost behaupten, daß eine solche innere Gnadenwirkung, die eine bloße völlig unentschiedene Möglichkeit, eine indifferente Freiheit setzt, ohne dem Menschen wirklich Hülfe zu leisten, ein der Konkordienformel völlig fremder Begriff ist. Und mit Recht. Es ist eine andere Sache, wenn es sich um die ursprüngliche Selbständigkeit des Menschen und deren Princip und wenn es sich um seine Wiederherstellung zur verlornen Gemeinschaft Gottes handelt. —

Mit der Behandlung des hier besprochenen Punktes hängt in diesen ersten vier Büchern von der Kirche die eines andern eng zusammen, über die ich mir noch einige Bemerkungen erlaube. D. Kliefoth nennt die Gesammtheit der Getauften, die nach seiner Auffassung eben jenes arbitrium nicht liberum, aber doch liberatum haben, coetus vocatorum und sucht in sehr ausführlicher Weise die Stellung dieses coetus mitten inne zwischen den vere credentes und den non vocati näher zu bestimmen, S. 253—280. Dieselben Bezeichnungen haben die ältern lutherischen Dogmatiker;

a) Sol. declar. Art. 2. §. 67.

ſie nennen die ſichtbare Kirche coetus vocatorum, die in ihr enthaltene unſichtbare coetus vere credentium et sanctorum, auch coetus electorum nach einem Begriffe von electio, den ſie als den weitern bezeichnen. Allein dieſe Terminologie hat keine wirklichen Wurzeln in der heil. Schrift und ſollte, zunächſt weil ſie zu einem falſchen Gebrauch einer Reihe von Schriftſtellen verleitet, aus der Dogmatik verbannt werden. In den Evangelien ſind κλητοί, κεκλημένοι einfach die, an welche der göttliche Ruf äußerlich herangetreten iſt, ſich ihnen kund gemacht hat, ſo daß in dieſem Begriff noch gar nichts ausgeſagt iſt über irgend eine weitere Wirkung des Rufes in den Berufenen, noch weniger über das ſchließliche Verhalten letzterer zu demſelben. Wenn alſo Chriſtus ſagt: πολλοί εἰσι κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί, Matth. 22, 14. (die andere Stelle 20, 16. iſt bekanntlich von ſehr zweifelhafter Aechtheit), ſo ſpricht dieß eben nur die Thatſache aus, daß unter den durch das Evangelium zum Himmelreich Berufenen nur wenige ſind, die ſich durch gläubige Annahme des Rufes als erwählte Reichsgenoſſen ausweiſen. Hiernach kann vocati nicht eigenthümliche Bezeichnung derer ſeyn, die durch die Taufe in die Kirche Chriſti aufgenommen ſind und irgendwie äußerlich theilnehmen an dem Gebrauch der andern Gnadenmittel; es giebt überhaupt keinen coetus vocatorum. Nun kommt zwar in der Parabel Matth. 22. außer denen, die den Ruf gänzlich abweiſen, auch Einer vor, der mit den Uebrigen ſich zu Tiſche ſetzt, doch ohne das hochzeitliche Kleid anzulegen; und von der Bedeutung dieſes Zuges iſt jene Terminologie der ältern Dogmatiker ausgegangen, indem ſie das Schlußwort Chriſti eben nur auf dieſen Gaſt bezogen. Aber offenbar mit Unrecht; er iſt von demſelben eben nur mitumfaßt von dem Geſichtspunkt aus, daß ſeine Annahme des Rufes keine wahrhafte iſt.

Günſtiger ſcheint dem Begriff eines coetus vocatorum in dem Sinne der ältern Dogmatiker der apoſtoliſche

Gebrauch der entſprechenden Ausdrücke zu ſeyn. Denn hier iſt nicht zu leugnen, daß an mehreren Stellen der Briefe κλητός, κεκλημένος, κλῆσις, κληθῆναι ſchon die Annahme des Gnadenrufes und demzufolge die Aufnahme in die Kirche Chriſti in ſich ſchließt — eben von der Anſchauung aus, daß auch dieſe Annahme von der göttlichen Gnade gewirkt wird. Sichere Belege ſind Röm. 1, 6. 7. 1 Kor. 1, 24. 26. Kol. 3, 15. Hebr. 9, 15. 2 Petr. 1, 10. Dennoch können auch dieſe Stellen jenen Begriff nicht ſtützen. Sie verſtehen unter dem mitgedachten Gehorſam gegen den Gnadenruf keineswegs bloß eine äußerliche Annahme, wie ſie den Menſchen zum Mitgliede jenes coetus vocatorum machen ſoll, ſondern eine Annahme im lebendigen Glauben, wie die apoſtoliſchen Sendſchreiben ſie bei den Gliedern der Gemeinden allgemein vorausſetzen. Eben darum drückt κλητός im apoſtoliſchen Sprachgebrauch nicht einen andern Zuſtand oder eine andre Stufe des Menſchen in ſeinem Verhältniß zu Gott aus als ἐκλεκτός, ſondern dieſelbe aus anderm Geſichtspunkt, wie wohl deutlich erhellt aus 1 Kor. 1, 26 f., wo man nur in das ἐκλέγεσθαι nicht den Begriff legen darf, den die lutheriſchen Dogmatiker, z. B. Gerhard, als den eigentlichen und ſchriftgemäßen bezeichnen, eben ſo wenig den der reformirten Dogmatiker; es bezeichnet eben nur die zeitliche Thatſache der Ausſonderung aus der Welt für das Reich Gottes durch die göttliche Gnade. Die κλῆσις ſchließt den ſeligmachenden Glauben ſchon in ſich, muß aber ſo gut wie die ἐκλογὴ befeſtigt werden durch Eifer in der Heiligung, 2 Petr. 1, 10. Nach dieſer Seite könnte z. B. 1 Theſſ. 1, 4. eben ſo gut κλῆσις ſtehen ſtatt ἐκλογή, vergl. 1 Kor. 1, 26.

Was alſo die Dogmatiker in jener Beſtimmung des Begriffes der Kirche unter vocati verſtehen, das iſt in gewiſſer Beziehung mehr als was die Evangelien, aber weniger als was jene apoſtoliſchen Ausſprüche durch κλητοί, κεκλημένοι bezeichnen.

D. Kliefoth nun geht in seinen Sätzen über die innere Veränderung des menschlichen Zustandes, welche die Thatsache der Berufung rein als solche hervorbringt, zunächst von dem Begriff der Berufung aus, welcher in den Evangelien und häufig auch in den apostolischen Briefen im Gebrauch des Zeitwortes vorliegt. Damit aber vermischt er, indem er der weitern Entwickelung seines Gedankens den Begriff: coetus vocatorum, zum Grunde legt, die Bedeutung, welche hier vocatus hat, betrachtet z. B. als das Kennzeichen des Berufenen die externa professio fidei. Dadurch nun wird dieser Gedanke sehr unklar und schwankend. Von denen nämlich, welche als Neugeborne in die Kirche aufgenommen worden sind, leuchtet ja freilich ein, daß sie, wenn das göttliche Wort auch nicht unmittelbar durch christliche Unterweisung und lautere Predigt des Evangeliums auf sie wirkt, aber doch wenigstens noch mittelbar durch christliche Sitte und Lebensordnung, auch vor der Entstehung des lebendigen Glaubens in ihrem Herzen eine andere innere Stellung zu Christo haben als die unberührte Heidenwelt. Wenn nun D. Kliefoth das ganze Gebiet dieser mittelbaren und vorläufigen Einflüsse des göttlichen Wortes auf sie mit in den Begriff ihrer Berufung einschließen will, so kommt zwar immer nicht als Wirkung jenes arbitrium liberatum heraus, überhaupt nicht irgend ein ohne Rücksicht auf ihr inneres Verhalten in ihnen gesetzter Zustand; wohl aber wirkt diese sogenannte Berufung in ihnen, wenn sie sich nicht geflissentlich verschließen, eine entwickelte Empfänglichkeit für die volle Mittheilung, einen Zug zu Christo, also einen bestimmten Zustand der Seele, welcher sie für die eigentliche Berufung vorbereitet. Ergeht nun diese an sie, tritt die Bedeutung des Evangeliums von Christo an ihre Seele heran, so drängt sie dieß ja eben zur Entscheidung und damit aus jenem Zustande heraus. Somit ergiebt sich, daß das, was D. Kliefoth coetus vocatorum nennt, streng genommen vielmehr coetus

nondum vocatorum, sed praeparatorum ist, und ferner, daß, wo die Berufung an die vom Christhum noch innerlich unberührte Welt sich wendet (wie wir sie freilich auch in großen gänzlich verwüsteten, um Gottes Wort und Sakrament völlig unbekümmerten Theilen der dem Namen nach christlichen Bevölkerung haben), sie nichts diesem Zustande Analoges vorfindet, also unter wesentlich andere Bedingungen gestellt ist. —

Wir nehmen nach dieser Beleuchtung einer andern Ansicht den Faden der S. 547. unterbrochenen Darstellung jenes innern Vorganges wieder auf.

Das Sichöffnen des Herzens, womit jener Zustand der Verschlossenheit gegen die heilsame Einwirkung Gottes zu herrschen aufhört, das ist das erwachende Bewußtseyn des Zwiespaltes zwischen Seyn und Soll, zwischen Wirklichkeit und Idee, in den das eigne Leben verwickelt ist, das Verlangen nach seiner Lösung, nach Herstellung der Harmonie des Menschen mit sich selbst. Das ist noch lange nicht Glaube, auch noch kein Anfang wirklicher Buße. Ja es kann sich in Gestalten kleiden und kleidet sich im wirklichen Leben tausendmal in Gestalten, in denen der ethische Grund des Zustandes noch mehr verhüllt ist, z. B. in das Gefühl der Eitelkeit des weltlichen Treibens, des Ringens nach lauter irdischen Zielen, in das Verlangen nach einem höhern, unvergänglichen Besitz, nach etwas, was dem Leben einen festen Halt giebt. Eben darum durften wir diesen Zustand hier noch nicht mit dem religiösen Ausdruck, der doch erst die wahre Bedeutung desselben enthüllt, bezeichnen, als Gefühl der Entzweiung mit dem heiligen Willen Gottes, als Verlangen nach der Herstellung der Gemeinschaft mit Gott; denn in dieser Bedeutung wird er weder gewußt noch geahnt auf dieser Stufe. Bei alle dem ist es eine Bewegung des innern Lebens, welche die Richtung auf den Glauben an Gott in Christo hat, welche in einer gewissen Verwandtschaft mit diesem

Glauben ſteht und das Herz für ſeine Entſtehung empfänglich macht, eben indem ſie es für das Wirken des heil. Geiſtes öffnet.

Iſt das Herz ſo für Gott geöffnet, ſo durchdringt er die verborgenſten Bewegungen deſſelben nicht bloß mit ſeinem Erkennen — in dieſem Sinn iſt es ihm nie verſchloſſen —, ſondern auch mit ſeinem Wirken, immer an die allmählich wachſende Empfänglichkeit des Menſchen ſich anſchließend. Es iſt nichts undurchdringlich für Gottes Wirken als das perſönliche Geſchöpf in ſeinem Abfall von ihm, und es giebt nichts, was von dieſem Wirken ſo vollkommen zu durchdringen wäre als das perſönliche Geſchöpf in ſeiner Rückkehr zu Gott. Den innerſten Grund unſers Geiſteslebens rührend regt er diejenigen Vorſtellungen, Empfindungen, Antriebe an, die den Fortſchritt unſrer Bekehrung fördern; wie er es thut, vermag menſchliche Wiſſenſchaft ſchon darum nicht zu erklären, weil ihr dieſer innerſte Grund ſelbſt ein undurchdringliches Geheimniß iſt und bleiben wird.

Dieſes Wirken des heil. Geiſtes in dem ihm aufgeſchloſſenen Geiſte des Menſchen haftet nun unabtrennlich an dem göttlichen Wort. Zwar dürfen wir bei dieſem Satz nicht bloß an die unmittelbare Darbietung des göttlichen Wortes in der heil. Schrift ſelbſt und in der Unterweiſung und Verkündigung durch das geiſtliche Amt denken; der mächtige Einfluß namentlich, den die Bekenntniſſe und Lehrſchriften der Kirche, die aus dem Alterthum und die aus der Reformationszeit, den ferner unſre Erbauungsſchriften bei unzähligen Menſchen beſonders in den Anfängen der Erweckung üben — oft als Stellvertreter der Leiſtungen, die das geiſtliche Amt durch Untreue ſeiner Träger ſchuldig bleibt —, würde uns ſonſt Lügen ſtrafen. Doch beſitzen ſie, und welche andere Vermittelungen dieſer Art man ſonſt nennen mag, dieſe Macht das geiſtliche Leben in ſeiner Entwickelung zu fördern jedenfalls nur dann, wenn ſie Saft und Kraft aus dem Boden des göttlichen

Wortes ziehen und ſeinen Inhalt in ſich tragen a). Somit iſt auch dieß eine mittelbare Darbietung des göttlichen Wortes, an welche die Wirkſamkeit des heil. Geiſtes ſich anſchließt. Denn dieſes freilich ſteht für den chriſtlichen Glauben als ſolchen axiomatiſch feſt: keine wahrhafte Bekehrung zu Gott ohne irgendwelche Erkenntniß und lebendige Aneignung der Wahrheit, welche in Perſon und Werk Jeſu Chriſti offenbar geworden. —

Doch iſt hier in der Art der Verbindung des Wortes mit dem Geiſt ein Unterſchied nicht unbeachtet zu laſſen. Es giebt eine ſchöpferiſche, neue Vorſtellungen, Erkenntniſſe, Antriebe mittheilende Thätigkeit des heil. Geiſtes; dieſe iſt im engſten Sinne vermittelt durch das Wort, dieſes Neue theilt der heil. Geiſt dem Menſchen nicht anders mit als ſo, daß er es aus dem Worte nimmt und es ihn als Inhalt des göttlichen Wortes erkennen läßt. Und dieß iſt für die evangeliſche Kirche die wahre Grenzſcheide von allem Spiritualismus, von allen Anſichten, die eine beſonnene Theologie ſo nennen darf; mit neuen Offenbarungen des Geiſtes, die über die Schrift hinausfliegen und im Namen Gottes von uns Glauben und Gehorſam fordern, hat ſie nichts zu ſchaffen b). Wenn doch von der heil.

---

a) Daß damit der eignen religiöſen Erfahrung die Dignität einer zweiten, doch untergeordneten und abhängigen Quelle ächter Erbauungsſchriften — ebenſo ächter evangeliſcher Predigt — nicht abgeſprochen werden ſoll, bemerke ich zur Verhütung eines naheliegenden Mißverſtändniſſes.

Luther nennt in den ſmalkaldiſchen Artikeln (III, 4.) als viertes Gnadenmittel neben dem Evangelium und den beiden Sakramenten die Kraft der Schlüſſel et mutuum colloquium et consolatio fratrum. Nach dem Obigen würde Beides mit zu dem Gnadenmittel des göttlichen Wortes zu rechnen ſeyn. Das von Neueren oft hiehergezogene Gebet gehört aus formellen Gründen nicht in dieſe Reihe.

b) Ebenſo Nitzſch im Syſtem der chriſtlichen Lehre S. 95: Die chriſtliche Erkenntniß kann nie und nirgends aus ſchlechthin inner-

Schrift der Salbung, also der den Christen als bleibendes Besitzthum mitgetheilten Kraft des heil. Geistes grade eine lehrende Funktion zugeschrieben wird und die Christen in dieser Hinsicht als von Gott Gelehrte bezeichnet werden, 1 Joh. 2, 27. 1 Thess. 2, 9., vergl. V. 8., vergl. Joh. 6, 45., so bezieht sich dieß auf dasjenige Wirken des heil. Geistes, wodurch er den Menschen zum Verständniß der im Wort enthaltenen Lehre erleuchtet und sie dem Herzen einprägt. Damit fügt er nicht zum Inhalt des Wortes weitere Erkenntnisse oder zu den in ihm enthaltenen Vorstellungen neue Bedeutungen hinzu, sondern er öffnet die Organe des Geistes und Herzens zu ihrer wahrhaften Aufnahme. — Es giebt ferner eine leitende, also die Verknüpfungen der einzelnen Elemente beherrschende Thätigkeit des heil. Geistes, zu der die Seele die Stoffe hergiebt, mögen sie nun aus ihrer Natur oder aus jener angeeigneten Mittheilung herstammen; und nur insofern erkannt wird, daß der heil. Geist diese zweite Thätigkeit übt, kann er wirklich als Subjekt zu der ersten erkannt, kann eingesehen werden, daß dieß nicht bloß ein Fürsichwirken des einmal in die Welt geworfenen Wortes ist.

Es ist ein schönes Wort der Konkordienformel: de praesentia, operatione et donis Spiritus Sancti non semper ex sensu (quomodo videlicet et quando in corde sentiuntur) iudicari debet aut potest: sed quia haec saepe multiplici infirmitate contecta sunt, ex promissione verbi Dei certo statuere debemus, quod verbum Dei praedicatum et auditum revera sit ministerium et organon Spiritus Sancti, per quod in cor-

---

lichem Quell geschöpft werden, und jede Berufung auf das innerliche Licht bei Verachtung des äußern Wortes läuft auf leere Schwärmerei hinaus. Vergl. auch Dorners eindringende Erörterungen über das formale Princip des Protestantismus im Gegensatz gegen antinomistische Ansichten in seiner Schrift über das Princip unsrer Kirche nach dem innern Verhältniß seiner zwei Seiten, S. 25—47.

dibus nostris vere efficax est et operatur. Sagen wir nur statt non semper — nunquam a). Von dem heil. Geist als Urheber der Bekehrung des Menschen zu Gott ist die Rede. Als solcher durchbricht er nirgends den stetigen Zusammenhang der Bewegungen und Thätigkeiten unsers innern Lebens — das könnte er nur thun, wenn es ihm gefiele ekstatische Zustände hervorzurufen —, sondern er geht mit seinem Wirken in diesen Zusammenhang ein und macht ihn zur Form desselben. Er lenkt ihn innerlich nach seinem heiligen Zwecke; aber er läßt diese seine lenkende Thätigkeit selbst nicht irgendwo erscheinen, auch nicht als Phänomen des innern Lebens. Sein Wirken in unserm Geist also ist und bleibt ganz und gar Gegenstand des Glaubens und einer vom Glauben getragenen Erfahrung; es kann, streng genommen, nicht Gegenstand einer unmittelbaren Wahrnehmung, eines in corde sentire seyn. Auch mit dem Zeugniß des heil. Geistes verhält es sich nicht anders; es ist eine feste, unmittelbare Glaubensgewißheit, die der subjektiven Aneignung der in Christo wiederhergestellten Gemeinschaft mit Gott folgt, und aus der der Christ nun lebt, handelt, leidet, aber es ist nicht ein Durchbruch aus der Region des Glaubens in eine anders begründete Art der Ueberzeugung. —

Es gehört zu der Knechtsgestalt, in welcher die Kirche während ihres Ganges durch die Geschichte ihrem Herrn nachzufolgen hat, daß der wiedergeborne Christ den himmlischen Schatz seines Herzens, dieses wahrhafte Wirken des heil. Geistes in ihm, in Zuständen und Bewegungen des inwendigen Menschen hat und erfährt, die zwar nicht nach ihrem substantiellen Gehalt, wohl aber nach ihrer psychologischen Form im Zusammenhange stetiger Entwickelung und eben damit in wesentlicher Analogie mit dem natürlich menschlichen Leben bleiben. Wäre es anders, sonderte sich

a) Sol. declar. art. 2. §. 56.

das, was die Gnade des heil. Geistes im Menschen wirkt, auf eine für ihn selbst wahrnehmbare Weise als ein bestimmter Kreis von Vorstellungen, Willensbestimmungen u. s. w. von seinem eignen Leben, so würde der gläubige Christ gar nicht anders können als für diese Vorstellungen, Willensbestimmungen, welche hiernach eine gratia infusa im eigentlichen Sinne wären, von Andern unbedingte Anerkennung und Gehorsam fordern, wie schwärmerisch spiritualistisches Sektenwesen zu thun pflegt. Träten ihm dann etwa Vorstellungen von anderm Gehalt mit gleichem Anspruch entgegen, so könnte ihn das natürlich nicht irre machen, sondern sofern er sich seiner Wahrnehmung sicher wäre, müßte er das Alles für Lug und Trug erklären. Es wäre aber nicht zu begreifen, wie das, was die Gnade wirkt, sich nicht so sondern sollte von dem eignen Leben des Menschen, wenn das Verhalten des letztern zu der Wirksamkeit der Gnade auf irgend einem Punkte ein passives im strengen Sinn des Wortes wäre, wenn dem Wirken der Gnade nicht überall, wo es seinen Zweck erreicht, ein aufnehmendes, aneignendes Verhalten des Menschen entspräche. Wie durch dieß Verhalten die innige Verschmelzung der göttlichen Gnadenwirkung mit dem Leben und Wirken unsers Geistes bedingt ist, so geht von diesem Antheil des menschlichen Verhaltens alle Trübung der Gnadenwirkung in ihren Erfolgen durch Sünde und Irrthum aus. Die Wirksamkeit der göttlichen Gnade setzt in das Leben unsers Geistes nicht irgend einen Zustand oder eine Thätigkeit, die ihr ausschließliches Produkt und damit durchaus rein wäre, sondern alle von der Gnade gewirkten Zustände und Thätigkeiten sind in ihrem Werden mitbedingt durch den empfangenden menschlichen Faktor und damit innerhalb der irdischen Entwickelung immer irgendwie getrübt. —

Jenes Sichöffnen des Herzens nun, an welches alles weitere Wirken der bekehrenden und erneuernden Gnade sich anschließt, können wir keineswegs als That des Menschen

aus seinen natürlichen Kräften heraus betrachten. Dazu ist der natürliche Mensch viel zu sehr verfinstert in seinem Bewußtseyn, gefangen von dem täuschenden Schein des Irdischen und Sinnlichen, gefesselt von dem Wahn seiner Selbstmacht und Selbstgenugsamkeit, entfremdet allem geistlichen Leben aus Gott. Zwar ist in ihm jene Reaktion des Gewissens, welche an sich ein Zug ist zu Gott hin, ein Antrieb sich seinem Einfluß zu öffnen. Aber sie ist zu ohnmächtig, um nicht von den im natürlichen Zustande ohne Vergleich stärkeren selbstischen und weltlichen Bewegkräften überwältigt zu werden; sie vermag für sich es nicht weiter zu bringen als zu dem bloß negativen Resultat eines sittlichen Mißbehagens an dem gegebnen Zustande ohne jene Sehnsucht nach Gott und seiner Hülfe, welche schon einen verborgnen Funken der Hoffnung und des Vertrauens in sich schließt [a]). Dasselbe ist unstreitig von der Reue nach

a) Wenn diese Reaktion des Gewissens im natürlichen Zustande, oder was in andern Ansichten ihr etwa entspricht, von manchen theologischen Schriftstellern immer aufs neue unter den Begriff der Gnade, etwa als vorbereitender, gestellt und im Zusammenhange damit der Begriff des natürlichen Menschen nicht mehr als Bezeichnung eines wirklichen Zustandes, sondern als bloße Abstraktion behandelt wird; so können wir das nur für eine der Klarheit des dogmatischen Erkennens höchst nachtheilige Verwirrung der Begriffe halten. Dem Pelagianismus bietet sie das bequemste Mittel dar sich unter dem Gewande des schon von seinen Ahnen im fünften Jahrhundert bekanntlich sehr erweiterten Gnadenbegriffes in der Theologie bestens zu rehabilitiren. Warum sollte er nicht, ohne sein Princip im geringsten zu verleugnen, sagen können: es sey ja freilich eine Einrichtung der göttlichen Gnade, daß die Güte der menschlichen Natur der von Adams schlimmem Beispiel her in der Menschheit sich ausbreitenden Verderbniß so weit Einhalt gethan, daß nun Jeder bei gehöriger Anstrengung der ihm noch übrig gebliebenen Kräfte sich selbst von der Sünde reinigen und befreien könne? Eben darum bringt jene Vorstellung auch das Verhältniß heutiger dogmatischer Sätze zu der altkirchlichen Lehrart gänzlich in Verwirrung. Der Konkordienformel z. B. ist der natürliche Mensch

ihrem wahren christlichen Begriff auszusagen; von jenem sittlichen Mißbehagen ist sie qualitativ verschieden und liegt so gut wie diese Sehnsucht nach Gott jenseits der Grenzen des dem natürlichen Menschen Erreichbaren. Jeder wirkliche Zustand oder jede innere That, die eine Hinwendung zu Gott, ein Sichöffnen des Herzens für seinen Einfluß, ein Sichanschließen an die Gnade ist, ist selbst schon bedingt durch die Wirksamkeit der vorbereitenden Gnade, für welche der Mensch, wie er von Natur ist, noch Empfänglichkeit besitzt vermöge eben jener in ihm liegenden Reaktion des Gewissens und der Gottesahnung. So ist die Gnade nicht bloß nach der Seite der objektiven Begründung des Heils, sondern auch in Betracht seiner subjektiven Aneignung schlechthin die dem Menschen und seinem Willen zuvorkommende. Sie ist wesentlich die anfangende, mittheilende, bestimmende, der Wille der empfangende, sich bestimmen lassende; und wie dieses Ineinanderseyn beider, nicht als gleichartiger Ursachen, sondern in der eben angegebenen Weise, der Exponent ist zu jedem Moment in der wirklichen Entwickelung des geistlichen Lebens, so ist er es auch, doch mit einer hier nicht weiter zu verfolgenden Modifikation, für diese Zustände der Vorbereitung. Auf diesem Verhältniß beruht die durchgreifende Bedeutung des Gebetes für den Fortschritt

---

und sein Verhältniß zur Wirksamkeit der Gnade ein ganz konkreter Begriff; sie erklärt ihn häufig in ihrem zweiten Artikel durch: von renatus. Wenn nun Jemand den Satz der Konkordienformel vom Unvermögen des natürlichen Menschen zu allem Guten bejaht, aber hinzudenkt, daß das Gute, was auch in der Heidenwelt von den Regungen des Gewissens herkomme, Werk der Gnade in der Natur sey, so verneint er jenen Satz. — Die Gnade ist auch als vorbereitende wesentlich das von dem Natürlichen, Angebornen Verschiedene, zu ihm Hinzutretende. — Auch mit der allgemeinen Weltregierung Gottes darf die vorbereitende Gnade nicht identificirt werden.

in der Erneuerung und Heiligung, und zwar des Gebetes um den heil. Geist, auf das Christus seine Jünger verweist, Luc. 11, 13.

Diese von fern her vorbereitende Gnade nun, durch welche das Herz erst für die Gnade geöffnet wird, wie verhält sie sich zum Wort? Unstreitig vermittelt sich ihr Wirken unter uns häufig durch das göttliche Wort. Auch sollen wir hier nicht etwa bloß an das göttliche Wort denken, insofern sein Inhalt oder Momente desselben irgendwie Ferment geworden sind für menschliche Thätigkeiten und Hervorbringungen in den Gebieten des Jugendunterrichtes, der wissenschaftlich theologischen Unterweisung, des freien religiösen Verkehrs, der ascetischen, schönwissenschaftlichen Litteratur u. s. w., also an Weisen der Mittheilung, die von vorn herein mehr dazu geeignet erscheinen vorzubereiten und Empfänglichkeit zu wecken, sondern auch an das göttliche Wort, wie es sich unmittelbar dem Menschen darbietet in der heil. Schrift und in bestimmten dazu geordneten Thätigkeiten der Kirche und ihres Amtes, wie es also seiner objektiven Bestimmung nach mehr ist als Vorbereitung, wie es wesentlich das berufende Wort des Evangeliums zu seinem offenbaren Mittelpunkte hat. Die leisen Züge des Vaters zum Sohne, wodurch die ersten Regungen des Verlangens nach einem über das Irdische und seine Vergänglichkeit erhabenen Besitz geweckt werden, dringen oft zum Herzen unter Vermittelung des gelesenen oder gehörten Schriftwortes. Denn eine solche Einrichtung hat die mannichfaltige Weisheit Gottes der heil. Schrift gegeben, daß der Mittelpunkt ihres Inhaltes, der dem natürlichen Menschen außerordentlich fremd ist und allgemein auf Abneigung und Widerstreben bei ihm stößt, umgeben ist von andern Elementen, die sich leichter anschließen an die in ihm vorhandenen Anknüpfungspunkte für göttliche Mittheilung, so daß er wie durch eine göttliche List hineingezogen wird in den innern Zusammenhang der heilsamen Wahrheit, ehe er

die Tiefe der scheidenden Kluft ermessen kann. Daraus hauptsächlich erklärt sich auch die Erfahrung, welche Menschen, die zum lebendigen Glauben an Christum gelangt sind, sich wohl meist werden nachweisen können, daß sie nämlich erst nach wiederholter Verschmähung der Heilswahrheit ihrem Rufe gefolgt sind; während sie den Kernpunkt von sich stießen, hielten andre Momente als Stacheln und Haken in ihrem Herzen sie noch fest.

In solchen Fällen also, wo die allerersten Züge der vorbereitenden Gnade sich durch das göttliche Wort vermitteln, muß angenommen werden, daß die Macht einer äußern Lebensordnung, das Beispiel Andrer oder ähnliche Antriebe, die an sich noch gar keine religiöse Bedeutung haben, den Menschen bewegen die Predigt zu hören, die heil. Schrift zu lesen u. s. w., hundertmal vielleicht ohne die geringste Frucht einer wirklichen Bewegung im innern Leben a), bis endlich einmal der Blitz eines Wortes ins Herz schlägt. Auch hat die Weckung des ersten dem Evangelium entgegenkommenden Bedürfnisses nicht bloß unter uns häufig diesen Hergang, sondern ebenso in dem Gebiet der Mission. Einen ausdrücklichen Beleg dazu scheint uns die heil. Schrift

a) Die motus inevitabiles der lutherischen Dogmatiker, insofern sie als Wirkung jeder Verkündigung des Evangeliums in den Herzen der Hörer vorgestellt werden, lassen sich durch die heil. Schrift gar nicht begründen — denn daß Jes. 55, 10. 11. dazu durchaus nicht geeignet ist, bedarf doch nicht erst des Beweises — und mit der Erfahrung und Beobachtung des menschlichen Lebens nicht vereinigen. Dennoch liegt der Vorstellung etwas Wahres zum Grunde. Wenn der Kern des Evangeliums durch die Erkenntniß an das Gemüth wirklich herantritt, so ist damit eine innere Bewegung desselben unzertrennlich verbunden; und wie dieser Einblick in die Bedeutung des Evangeliums und diese damit verbundene Bewegung des Herzens erst eine erste Entscheidung für oder wider Christum möglich macht, so ist nur der für wirklich berufen zu achten, an den das Evangelium so innerlich herangetreten. Dieß also sind motus necessarii, insofern ohne sie Niemand die göttliche Berufung wirklich erfahren und natürlich auch nicht zur Annahme derselben gelangen kann.

darzubieten in der Erzählung von der Lydia, daß ihr der Herr bei Anhörung der evangelischen Verkündigung durch den Apostel Paulus das Herz aufgethan zu achten auf das von Paulus Geredete, Ap.-Gesch. 16, 14. Da sie an demselben Tage getauft zu seyn scheint und sich selbst sofort als Gläubige bezeichnet, V. 15., so müßte, was vorbereitende Gnade wirkt bis zur Entstehung des lebendigen Glaubens an Christum, sich hier in wenige Momente zusammengedrängt haben. Und daß dieß möglich ist und zuweilen auch wirklich geschieht, ist unleugbar und muß gegen unbefugte Einschränkungen des spätern Pietismus festgehalten werden. Aber das biblische Beispiel ist unsicher, da es fraglich bleibt, ob das διανοίγειν τὴν καρδίαν jenes erste Oeffnen des Herzens andeuten soll, von dem die Rede ist. Daß die Lydia als σεβομένη τὸν θεὸν bezeichnet wird, macht es sogar unwahrscheinlich.

Wir wiederholen: Häufig bedient sich die vorbereitende Gnade, um diese ersten Regungen zu wecken, des göttlichen Wortes als ihres Organs. Aber wir würden der offenkundigsten Erfahrung Hohn sprechen, wenn wir behaupten wollten: immer. Das muß unerschütterlich fest stehen, daß Niemand zum wirklichen Besitz des Heils gelangen kann ohne Vermittelung des Wortes. Und eben weil an diesem Grundverhältniß Niemand vorbeikann, ist es praktisch wichtig das religiöse Leben der Christenheit überall fest an den Gebrauch der Gnadenmittel, hier zunächst des göttlichen Wortes zu knüpfen. Aber hüten wir uns diesem praktischen Interesse zu Gefallen das Verhältniß zwischen Geist und Wort in seinen Besonderungen enger aufzufassen, als die Erfahrung gestattet, und uns allmählich in eine Doktrin einzuspinnen, welcher das Leben täglich widerspricht. Und dieses Bilden dogmatischer Doktrinen in der verkehrten Richtung von außen nach innen ist unsre Gefahr in einer Zeit, wo die praktisch kirchlichen Aufgaben überhaupt eine stärkere Rückwirkung üben auf die theologische Wissen-

schaft. Wer mit offnem Auge in die Wirklichkeit schaut, wird sich unmöglich verbergen können, daß die vorbereitende Wirksamkeit der Gnade sich in unzähligen Fällen durch andere Medien vermittelt als durch das Wort. Veränderungen und Ereignisse im Reiche der Natur und des Geistes, die weltgeschichtlichen Führungen der Völker und die mannichfaltigen Bewegungen und Erfahrungen des individuellen Lebens müssen ihr dazu dienen; an die durchgreifende Bedeutung, welche hier das Leiden hat, braucht nur erinnert zu werden. Auch übt die göttliche Gnade diese so vermittelte Wirksamkeit nicht bloß im christlichen Geschichtsgebiet, sondern, wie die Bekenntnisse bekehrter Heiden uns vielfältig lehren, ebenso im außerchristlichen. — Wenn der Apostel Petrus 1, 3, 1. die christlichen Frauen ermahnt ihren Männern unterthan zu seyn, damit, wenn einige dem Wort nicht glauben, sie durch den Wandel der Frauen, durch die Anschauung ihres züchtigen Wandels in der Furcht Gottes ohne Wort gewonnen werden, so ist seine Meinung natürlich nicht, daß sie lediglich durch diese Vermittelung zum wirklichen Glauben gelangen könnten. Dann müßte dieser Glaube, streng genommen, eine völlig objektlose Bestimmtheit des Gemüths seyn — ein Begriff des Glaubens, der den Aposteln entschieden fremd ist. Auch ist ja hier, worauf Steiger zu der Stelle aufmerksam macht, ausdrücklich von solchen Männern die Rede, welche dem Wort nicht glauben — welche also den Gegenstand des Glaubens äußerlich kennen. Ihr Gewonnenwerden ohne Wort also kann nur die Weckung einer Geneigtheit und Willigkeit zum Glauben bezeichnen, die sie dann von selbst dahin führen wird auf das Wort der Verkündigung fleißig zu achten. Und eben dafür zeugt die Stelle, daß der Apostel von solchen Vorbereitungen zum Glauben durch andere Mittel als das Wort weiß.

Man kann der ältesten lutherischen Theologie nicht vorwerfen, daß sie dieß Verhältniß unbeachtet gelassen; als

Beleg dazu mag eine schon im ersten Artikel gebrauchte Stelle aus der Schrift des Aegidius Hunnius de providentia Dei et praedestinatione noch einmal angeführt werden a). Wohl aber wird es von der lutherischen Theologie des siebzehnten Jahrhunderts in dem Streben, alle Gnadenwirkung mit strenger Ausschließlichkeit an die von der Kirche sogenannten Gnadenmittel zu binden, unbillig vernachlässigt.

Gegen diese Ausschließlichkeit müssen wir uns noch in einer andern Beziehung bestimmt verwahren. Es ist hier nicht mehr von der vorbereitenden Gnade die Rede; was die Entwickelung unsers geistlichen Lebens selbst bestimmt fördert, das sind zum Theil Bewegungen und Erfahrungen von zu individueller Art, als daß sie sich durch Schriftwort vermitteln, als ungesuchte Anwendungen desselben in das religiöse Bewußtseyn eintreten könnten. Man kann sich hier getrost auf die Erfahrung jedes Christen berufen, der sein religiöses Leben, und was für dasselbe als Ueberwindung von Hemmungen und Störungen, als Stärkungen seines Glaubens an Christum und Verinnigungen der Liebe zu ihm von nachweislichem Segen ist, irgend beobachtet hat; vieles davon hat ohne Frage keinen bestimmten Zusammenhang mit der h. Schrift, überhaupt mit den Gnadenmitteln. Nun dürfen wir zwar nicht verkennen, daß hier die Erfahrung auch der gläubigen Christen ein beziehungsweise unzuverlässiger Maßstab der Beurtheilung ist; denn oft mangelt ihnen, zumal in unsrer Zeit, die ver-

a) Dubium nullum est, inter eos, qui in ecclesia sunt, non facile ullum reperiri, quem non Spiritus Dei (vel concionibus ministrorum vel objecto aliquo insigniori infortunio vel meditatione mortis aut novissimi judicii vel mentione obitus eorum, qui in hac vita cari fuerunt, vel quacunque alia occasione, quae multiplex et paene infinita potest esse) aliquando moveat et nonnihil emolliat et quasi forinsecus assistens pulset ac submoneat de suscipienda cura aeternae salutis. Cujus rei ipsa experientia testis est. (Ausgabe von 1597, S. 237.).

traute Bekanntschaft mit der h. Schrift, um aus ihr, auch wo sie nicht ausdrücklich mit ihr beschäftigt sind, das herauszunehmen, was in ihr liegt. Indessen betrifft dieß doch nur den Umfang dieses übergreifenden Elementes, in welchem auch Gnadenwirkung ist; daß die wachsende Vertrautheit mit der h. Schrift es sollte gänzlich hinwegschaffen können oder hinwegzuschaffen geordnet seyn, daran kann Niemand denken, der dasselbe jemals scharf in's Auge gefaßt hat.

Nicht in der Art also hat der h. Geist seine Gnadenwirkungen im menschlichen Geiste an die Vermittelung durch das Wort gekettet, daß er es verschmähte andre Einflüsse und Anregungen, welche an sich geeignet sind dem Herzen eine Richtung auf Gott hin zu geben oder es in dieser Richtung zu fördern, zu seinem Organ zu machen, daß er diese Einflüsse, ob sie den relativ empfänglichen Menschen treffen und was sie in ihm ausrichten, lediglich dem Zufall überließe. Aber die feste Ordnung des Heils, außer welcher es keine Bekehrung zu Gott und kein wahrhaftes Wachsthum im Glauben und in der Heiligung giebt, bleibt die Vermittelung durch das göttliche Wort. Das ist nicht ein äußerliches Gesetz, sondern es beruht in letzter Beziehung darauf, daß Heil und Leben in die Menschheit eben nur von Christus, dem in der Geschichte erschienenen Christus, den wir ohne das Wort nicht kennen noch haben, ausströmt, darauf, daß der h. Geist, der Glauben und Heiligung wirkt, sich, indem er von Christo ausgeht, nicht von Christo trennt, sondern immerdar von Ihm zeugt und Ihn verherrlicht. Jene andere Medien haben keine selbstständige Bedeutung neben dem Wort, sondern sie dienen nur dazu den Menschen zum Wort hinzuführen oder ihm die Individualisirung in der Aneignung und Anwendung der im Wort enthaltnen Heilswahrheit zu vermitteln a).

a) Hiernach können wir es, auch abgesehen von der homiletischen Frage, nicht billigen, wenn Harms in seiner Pastoraltheologie B. 2, S. 154·

Für die ausschließliche Vermittelung durch das Wor pflegen unsre ältern Dogmatiker besonders die Parabel von dem auf mancherlei Acker ausgestreuten Samen anzuführen. Der Same ist das Wort Gottes, sagt Christus Luc. 8, 11., und von einer andern Einwirkung des Säemanns auf den Acker als durch Ausstreuung des Samens ist nicht die Rede. Allein eine genauere Beachtung dieser Parabel zeigt vielmehr, wohin man folgerichtiger Weise kommt, wenn man auf ihrer Grundlage die Vorstellung von der ausschließlichen Vermittelung der Gnadenwirksamkeit durch das Wort durchführen will. Das Aufgehen und Gedeihen des Samens ist bedingt durch die Beschaffenheit des Bodens, in den er fällt; und wenn nun in der Deutung das feine und gute Herz im Unterschiede von dem völlig unempfänglichen oder dem unbeständigen oder dem mit Sorge und Ueppigkeit erfüllten lediglich Werk der eignen Kräfte des natürlichen Menschen seyn soll, dann ist dem Pelagianismus gewiß nicht zu entgehen. Und so überall, wenn Alles, was zwischen dem beginnenden Wirken des berufenden Wortes, von dem ja hier die Rede ist, im menschlichen Herzen und dem gottentfremdeten Zustande des natürlichen Menschen in der Mitte liegt, den eignen Kräften des letztern zugeschrieben werden sollte. Die Berufung durch das Wort hat, wie alle Erfahrung bezeugt, einen entgegengesetzten Erfolg bei denen, die sie vernehmen; von den Einen wird sie angenommen, von den Andern verschmäht. Woher nun diese Verschiedenheit des Erfolges, wenn sie doch in der Verkündigung, welche die eine und gleiche ist für Alle, ihren wesentlichen Grund nicht haben kann? Die nächste Ursache in der Regel ist, daß die Ver-

die Bibel als Norm und Princip für die Predigt nur ansehen will neben dem auch außerhalb der Bibel vorhandenen, in der Kirche waltenden und selbst von Bibel und Kirche nicht ganz abhängigen Gottesgeist. Vgl. was Dr. Nitzsch in dieser Zeitschrift schon im Jahr 1832 (S. 454.) dagegen bemerkt hat.

kündigung bei jenen auf eine schon geweckte und entwickelte Empfänglichkeit trifft, die diesen fehlt, und bei dieser nächsten Ursache bleibt Christus nach dem Lehrzweck der Parabel stehen. Wollte man aber die weitere Frage: woher diese geweckte Empfänglichkeit in den Einen, in den Andern nicht? nur mit Verweisung auf die Kräfte des menschlichen Willens im natürlichen Zustande beantworten, so müßte man eben dem Willen im natürlichen Zustande eine Expansionsfähigkeit in der Richtung auf Gott, ein selbsteignes Vermögen sich vorzubereiten zum Empfange der Gnade und sich ihr homogen zu machen zuschreiben, wie er sie eben nur in der den Gegensatz zwischen Natur und Gnade vermöge oberflächlicher Kenntniß beider auslöschenden Anthropologie des Pelagianismus besitzt. —

Kann hiernach und unter den obigen nähern Bestimmungen nicht geleugnet werden, daß die Gnadenwirkung beziehungsweise übergreift über das Wort und sich auch andrer Vermittelungen bedient, so muß doch andrerseits festgehalten werden, daß, wo das Wort ist, die Gnade in ernstem Liebeswillen bereit ist zu wirken, und daß dieses Wirken überall da wirklich eintritt, wo das Wort fleißig gebraucht wird und das Herz sich nicht in beharrlicher Unempfänglichkeit gegen den Eindruck seines Inhalts verschließt. Und es ist von hoher Wichtigkeit dieß festzuhalten nicht bloß im Gegensatz gegen spiritualistische Doktrinen, sondern auch im Gegensatz gegen die partikularistische Gnadenlehre, die ein von Seiten Gottes ungleiches und unzuverlässiges Verhältniß des Geistes zum Wort annimmt und annehmen muß.

Ob nun die hier dargelegte Ansicht von dem Verhältniß zwischen Geist und Wort in der Bekehrung den Sätzen Luthers oder Calvins näher steht, überlasse ich Andern zu untersuchen, wenn sie es der Mühe werth finden; mich bekümmert es wenig, wenn ich nur überzeugt seyn darf,

daß sie wohlgegründet ist in der h. Schrift. Ich bin deß guter Zuversicht, daß es nicht möglich seyn wird die deutsch-protestantische Theologie, die sich die Quellen der h. Schrift und der Geschichte nicht verstopfen und die Kraft systematischen Denkens nicht lähmen lassen wird, in diesen Gegensatz des lutherischen und reformirten Lehrbegriffes zu pressen; und die dogmatischen und biblisch theologischen Werke, die jetzt von der sich mit Betonung lutherisch nennenden Theologie ausgehen, bestätigen mir diese Zuversicht in demselben Maße, als sie selbst den Charakter der Ursprünglichkeit und der selbstständigen Durchdringung ihrer Gegenstände tragen. Dieß mag vom Standpunkte einer streng symbolischen Orthodoxie, besonders von denen, die die Theologie nach bloßen Rechtsbegriffen messen, beklagt werden; aber es ist eine von der fortschreitenden Entwickelung der Kirche und Theologie unabtrennliche Nothwendigkeit. Es ist einmal unverkennbar eine Reihe anderer Gegensätze, die das christliche Denken dieser Zeit ohne Vergleich tiefer bewegen als der — nicht willkürlich zurechtgemachte, sondern historisch verstandene — Gegensatz, in welchem an einigen Punkten der lutherische und reformirte Lehrbegriff unter einander stehen, und Niemandem kann einfallen alle innern Gegensätze unsrer protestantischen Theologie vom letztern Gegensatz abhängig zu machen. Für die Probleme, um welche es sich da handelt, sollen wir in gemeinsamer Arbeit und wechselseitiger Handreichung bessere Einsicht suchen vor Allem in der Quelle der h. Schrift, ohne uns deßhalb zu trennen und zu verketzern; und wir sollten und könnten die Differenzen in der nähern Bestimmung der Selbstmittheilung Christi im h. Abendmahl oder des Verhältnisses zwischen den beiden Naturen in Christo theologisch anders beurtheilen? Wir sollten uns mit der Illusion schmeicheln, der Schnitt, der die gläubige Theologie der Gegenwart in lutherisch und reformirt scheiden wollte, gehe nicht nothwendig mitten durch Vieler Gewissen? Wir sollten es nicht

für durchaus verderblich halten, wenn irgendwo die große, unbedingte Aufgabe, unser Volk, das kirchliche Leben, die Wissenschaft, Alles auf's neue mit den lebendigen Kräften des Evangeliums zu durchdringen, allmählich identificirt wird mit der ihrer Natur nach relativen Aufgabe, die lutherische Form und Ordnung evangelischen Kirchenthums wiederherzustellen? Man kann stattliche Reden führen von den festen, wohlverwahrten Burgen der Konfessionskirchen und von der reinen Abschließung der einen gegen die andre; mit alle dem ist dem Gewissen nicht geholfen, das sich festgebunden weiß an das Evangelium, aber in der ernsten Arbeit theologischer Forschung zu historischen und dogmatischen Resultaten gelangt ist, die dieser Abschließung spotten. Tödten wir den Wahrheitssinn, der es nicht duldet, daß wir in solchen Fragen unsre persönliche Gewissensstellung uns und Andern verleugnen, oder entwöhnen wir uns lieber von vornherein des für uns und Andre unbequemen Anspruches an eine solche Stellung und an eigne Forschung und lernen uns bei dem Ueberlieferten beruhigen, so verliert das, was wir so gewinnen, in demselben Maße an Werth, je höher der Preis ist, den wir dafür zahlen.

Als seit etwa einem Jahrzehent die Bestrebungen, lutherischen Lehrbegriff und lutherische Ordnung des Gottesdienstes wieder zu praktischer Geltung zu bringen, in der evangelischen Landeskirche Preußens weitern Umfang und einflußreiche Unterstützung gewannen, waren gewiß nicht wenige der Union zugethane Theologen treuherzig genug zu glauben, das Absehen gehe eben dahin lutherischer Eigenthümlichkeit, soweit sie in Bewußtseyn und Wunsch der Geistlichen und Gemeinden Wurzeln hatte, Recht, Schutz, Pflege innerhalb dieser Landeskirche zu verschaffen. Denn dieß war allerdings sehr wohl vereinbar mit der Aufrechthaltung der von dieser Kirche im Großen und Ganzen angenommenen Union, während die Anordnung einer durch das Ganze durchzuführenden Sonderung zwischen lutherisch

und reformirt sich nicht wohl anders ansehen ließ denn als Einleitung zur Aufhebung der Union. Ferner lag es ja offen vor den Augen jedes Sachkundigen, daß auch da, wo der Glaube unsrer Reformatoren wieder lebendig geworden in den Gemüthern, eine religiöse Gesinnung und theologische Denkweise weite Ausbreitung gewonnen, welche in dieses Entweder — Oder sich, ohne unwahr zu werden, schlechterdings nicht schicken kann. Wir dachten uns: wie die Männer, welche für die Wiederherstellung des lutherischen Typus besonders thätig sind, unstreitig selbst auf dem Wege ernsthafter Wahrheitsforschung zur innern Uebereinstimmung mit dem lutherischen Lehrbegriff nach allen seinen Bestimmungen gelangt sind, und wie sie mit gerechtem Tadel die Beeinträchtigungen des konfessionellen Rechtes, die sich früher das Kirchenregiment mannigfach erlaubt hat, zu rügen wissen, so werden sie eben auch nur solche gewissenhafte Uebereinstimmung wünschen und nichts mehr scheuen als jene im Sinne der innerprotestantischen Spaltung nicht konfessionelle evangelische Ueberzeugung vergewaltigen zu wollen. Bekannte Thatsachen haben es in den letzten Jahren offenkundig gemacht, daß wir uns hierin leider getäuscht haben. — Aber haben wir uns nicht vielleicht auch getäuscht in der thatsächlichen Voraussetzung, daß die evangelische Union eine mächtige Wurzel habe in Glauben und Gesinnung unsrer evangelischen Geistlichkeit? Mag es früher, etwa noch vor einem Jahrzehent, so gewesen seyn; aber haben nicht seitdem viele eifrige Bekenner der Union mit überraschender Gelehrigkeit sich überzeugt, daß es mit der Union doch eigentlich nichts sey, und sich, um die Entschiedenheit dieser Ueberzeugung zu bethätigen, mit verdoppeltem Eifer in die konfessionellen Antithesen, die lutherische oder nunmehr auch die reformirte, geworfen? — Ich führe hier die treffenden Worte eines hochgeachteten lutherischen Theologen an, der ohne Zweifel lebhaft wünscht, daß wo möglich das ganze protestantische Deutschland sich dem

lutherischen Lehrbegriff zuwende, aber ebenso lebhaft, daß es ehrlich dabei hergehe: „Wir erleben es noch alle Tage, daß Einer aus der Philosophie zur Orthodoxie, aus der Union zur Konfession übergeht, und diesen Zug zu immer handfesterer Positivität gewahren wir von dem eben immatrikulirten Studenten an bis zu Kirchenräthen hinauf, und kein Mensch erfährt, wie es innerlich und eigentlich damit zugegangen ist" a). Es kann uns nicht trösten, sondern nur unsre Betrübniß und Beschämung über solche Vorgänge vermehren, daß die evangelische Union die Aussicht hat bei irgend einer Veränderung in der äußern Lage der Sache viele dieser Flüchtlinge reuig zurückkehren zu sehen. —

An diesen Metamorphosen der Persönlichkeiten hat die wissenschaftliche Theologie am wenigsten theilgenommen und eben dadurch sich besonders den Zorn und die Angriffe derer zugezogen, welche sich die Wiederherstellung streng lutherischen Kirchenthums im protestantischen Deutschland zum Zweck gesetzt haben. Oeffentliche Anklagen sind gegen sie erhoben worden, Klagen, daß die Ansprüche, welche die Kirche an die theologischen Fakultäten habe, nicht geachtet würden. Eine gerechte Würdigung der Sache kann den allgemeinen Grundsatz, von dem dabei ausgegangen wird, unmöglich verwerfen. Die evangelische Kirche hat ein unbestreitbares Recht, von der Lehrkorporation, welcher die wissenschaftliche Ausbildung ihrer Diener am Wort anvertraut ist, zu fordern, daß sie dieselben in das Verständniß ihrer Lehre einführe; sie hat ein Recht sich zu beschweren, wenn statt dessen von der Universitätstheologie eine fremdartige Lehre verbreitet wird. Es ist vergeblich eine Ordnung dieser Verhältnisse ersinnen zu wollen, welche jeden Konflikt zwischen den Forderungen der Kirche und der der Wissenschaft unentbehrlichen Freiheit von vorn herein unmöglich

a) Worte Dr. Baumgartens in seinem Denkmal für Klaus Harms, S. 40.

machte; es wäre ungerecht, die Folgen solchen Konfliktes die Kirche treffen zu lassen. Die Wahrnehmung dieses Rechtes der Kirche nun ist, wenigstens nach den vorliegenden Verhältnissen der evangelischen Landeskirche Preußens, Sache des Kirchenregimentes, und es kann in dieser Beziehung für etwa eintretende Nothfälle sehr wichtig werden, daß wir ein Kirchenregiment haben, welches von der mit der Leitung der Universitäten betrauten Staatsregierung gesondert ist. Wenn aber auch einzelne Glieder der evangelischen Kirche, getrieben durch ihre subjektive Ueberzeugung, daß die dazu bestellten Behörden es an sich fehlen lassen, sich zu öffentlichen Aeußerungen und Anträgen in dieser Richtung vereinigen, so sollte man doch annehmen dürfen, daß sie den wirklichen Stand der Sache genauer in's Auge gefaßt haben und ihn gerecht zu beurtheilen wissen. Wie steht es nun in der akademischen Theologie der Gegenwart? Herrschen in den Fakultäten, die neuerdings Gegenstand wiederholter Angriffe von dieser Seite her geworden sind, der in Göttingen und denen der sämmtlichen preußischen Universitäten, etwa Rationalismus und Pantheismus oder überhaupt eine dem Glauben unsrer reformatorischen Väter fremde Lehre? Von letztern sagt der eben angeführte Theolog: vermöge der ernsten landesherrlichen Fürsorge für das Beste der Kirche sey es geschehen, daß in ihnen eine Theologie gepflegt werde und gediehen sey, der es gegeben ward den Sinn der Jugend wiederum für den fast verlornen Schatz des väterlichen Glaubens kräftig zu erwecken und vermittelst dieser so angehauchten und geheiligten Jugend in die fast ersterbenden Gemeinden belebend zu wirken und den Geist kirchlichen Glaubens und Lebens zu erneuern. „Das ist eine Thatsache, die jeder Theolog der Gegenwart als eine höchst bedeutsame übersehen kann, und vor welcher er sinnend stehen bleiben muß, falls ihm überhaupt daran gelegen ist sich in seiner Zeit zurecht zu fin-

den" a). Und daß auch jene außerpreußische Fakultät an dieser Thatsache ihren Antheil hat, liegt offen zu Tage. Auch ist durchaus kein Grund vorhanden zu der Besorgniß, die Leitung dieser Universitäten hege etwa die Neigung von dem bisher befolgten Wege abzugehen.

Die theologische Wissenschaft hat so gut wie jede andre Richtung unsers geistigen Lebens dem Apostel nachzusprechen: nicht daß ich's schon ergriffen hätte oder schon vollkommen sey; ich jage ihm aber nach, ob ich es auch ergreifen möchte. Und wie sollte sie, wenn sie sich dessen lebendig bewußt bleibt, sich nicht immer auf's neue zu den Füßen unsrer Reformatoren setzen, um sich von ihnen im Verständniß des göttlichen Wortes unterweisen zu lassen, und es nicht überhaupt dankbar annehmen, wenn ihr Jemand zu besserer Erkenntniß unsers heiligen Glaubens zu helfen vermag! Aber die Theologie hat als Wissenschaft ihr eignes Gesetz, von dem sie sich nicht losreißen kann, ohne sich selbst zu zerstören. Wer auf sie wirken will, muß sich ihrer eignen Mittel bedienen, jedenfalls geistiger Mittel; sollten ihr die Resultate, zu denen sie kommen müsse, äußerlich vorgeschrieben und ihr irgend welcher Zwang angethan werden, um sie dahin zu drängen, so wäre das der sicherste Weg, um die Vertheidigung der evangelischen Wahrheit mit den Waffen der Wissenschaft innerlich zu lähmen und den Gegensätzen gegen dieselbe einen Theil der verlornen Macht in der Theologie selbst wieder zu verschaffen. Jene Rückkehr der Theologie zu dem vergessenen Schatz des väterlichen Glaubens, die uns in der Verkündigung, die noch heute und mitten unter uns den Juden ein Aergerniß und den Griechen eine Thorheit ist, göttliche Kraft und göttliche Weisheit hat erkennen lassen, ist nimmermehr — man kann es nicht stark genug betonen — dadurch bewirkt worden, daß die aufsichtführenden Behör-

a) A. a. O. S. 54. 55.

den etwa die bindende Kraft der protestantischen Bekenntnißschriften stärker angespannt hätten. Sie ist offenbar ausgegangen von einem innern Zuge, von tiefen religiösen Antrieben, die im Herzen der Theologie, in den Herzen der Theologen zu wirken begannen, und die Regierungen haben sie weislich nur dadurch gefördert, daß sie jeder wissenschaftlichen Kraft, die in dieser Richtung thätig war, bereitwillig einen Wirkungskreis anwiesen. Wenn aber jetzt an die Stelle des evangelischen Glaubens die genaue Uebereinstimmung mit der Konkordienformel gesetzt und von den Staatsregierungen die Anstellung solcher Lehrer gefordert wird, die sich in dieser Uebereinstimmung befinden, so wird dabei nicht erwogen, daß die Regierungen im Gebiet der Wissenschaft eben nicht schaffen können, was nicht vorhanden ist. Sie können sich auch nicht ansinnen lassen, den Lehrern der Theologie zu verstehen zu geben, daß es jetzt nur darauf ankomme, sich zur strengen Uebereinstimmung mit dem lutherischen Lehrbegriff verpflichtet zu bekennen, und daß ihnen unter dieser Bedingung jede Abweichung davon vorläufig nachgesehen werden solle. Und diese selbst könnten eine solche Nachsicht, wenn es denkbar wäre, daß sie ihnen in dieser Weise geboten würde, gar nicht annehmen.

Es ist ein wahres Wort von Thiersch in der Vorrede zu den neun Abhandlungen von Charles Böhm, daß diejenigen in großem und gefahrvollem Selbstbetruge stehen, welche dem Rationalismus den Todtenschein ausgestellt haben und bereits auch die pantheistischen Irrlehren wie einen im Abzuge begriffenen Feind über die Achsel ansehen. Zur Heilung der Zeit von diesen Krankheiten, die tief in die Lebensquellen des gegenwärtigen Geschlechtes eingedrungen sind, durch die Kräfte des Evangeliums auch mit den Mitteln der Wissenschaft beizutragen, das sollte jetzt so gut wie vor einem Jahrzehent oder vor zweien das Vereinigungszeichen seyn für die gläubige Theologie und den treuen

Dienst am Worte und ihnen ein schönerer Beruf dünken als Zertrennungen und innere Fehden zu pflegen, die Niemandem willkommner sind als dem gemeinsamen Widersacher. Es giebt von Gottes Gnaden in unsrer Zeit eine protestantische Theologie, welche das gute Wort Gottes geschmeckt hat und die Kräfte der zukünftigen Welt; und wie sie ihre Arbeiter hat unter Lutheranern, Reformirten, Unirten, so sollten diese keinen Streit mit einander haben, der sich nicht auflöste in den Wettstreit, wem es gelingen mag den Inhalt dieses guten Wortes in der Sprache der Wissenschaft und innerhalb ihrer Gesetze am reinsten und treusten auszudrücken. Und zu diesem Wettstreit gehört, wenigstens nach den Begriffen des Unterzeichneten, wesentlich auch die Bereitwilligkeit von denen zu lernen, die eine andre kirchliche Stellung haben, und das Recht Unrecht zu haben gegenüber dem Gegner.

J. Müller.

2.

Das Buch Hiob und Dante's Göttliche Komödie.

Eine Parallele.

Einleitung.

Parallelen anzustellen zwischen Individualitäten oder zwischen Werken, welche, wie das wahre Kunstwerk, im innersten Heiligthum der Individualität ihre Geburtsstätte haben, ist allezeit ein bedenkliches Unternehmen. Denn während es sich vor Allem darum handelte, das individuelle Leben in seiner absoluten Eigenthümlichkeit, durch welche es sich von allem Andern unterscheidet, zu ergründen, wird durch die Parallelisirung die Aufmerksamkeit vielmehr auf dasjenige abgelenkt, was es mit Anderem gemein hat; und während der Werth einer Individualität darnach zu bemessen ist, ob sie in dem durch ihre eigenthümliche Begabung ihr vorgezeichneten Wirkungskreise das Ihrige gethan hat oder hinter sich selbst zurückgeblieben ist, wird der Maßstab vielmehr anderswoher entlehnt, nur das gelobt, wodurch sie vor einem Andern sich ausgezeichnet, das gerügt, worin sie hinter einem Andern zurückbleibt. Wie viel ist nicht auf solche Weise mit oberflächlichen und ungerechten Urtheilen gesündigt worden bei den Vergleichungen zwischen Mose und Solon, zwischen Christus und Sokrates, zwischen Homer und den Nibelungen, zwischen Schiller und Goethe! An diese Gefahren solcher Vergleichungen sey gleich hier von Anfange erinnert, damit der geneigte Leser gleich von Anfange die Beruhigung schöpfe daß im vorliegenden Falle wir wenigstens bestimmt gesonnen sind, sie sorgfältigst zu vermeiden.

Und wenn nun gleichwohl trotz der Gefahren diese Parallele überhaupt gewagt wird, so geschieht dieß aus Rücksicht auf den Nutzen, den solche Wagnisse, sobald sie ihrer Grenzen sich bestimmt bewußt sind, doch auch unleug-

bar haben. Mittelmäßiges zu vergleichen, sind wir wenig versucht, sondern gerade außerordentliche Erscheinungen sind es, die thatsächlich zu solchen Parallelen gereizt haben. Aus einem sehr natürlichen Grunde. Das absolut Außerordentliche und Unvergleichliche wäre eben damit auch das Unverständliche. Verständlich wird etwas erst dadurch, daß wir es zu dem bereits vorhandenen Inhalt und zu den wesentlichen Thätigkeiten unseres Geistes in Beziehung setzen, und so wird auch ein außerordentliches menschliches Werk uns dadurch verständlicher, daß wir sehen, wie der menschliche Geist auch sonst schon wenigstens Aehnliches hervorgebracht hat: erst so gewinnen wir den Maßstab, womit dieses Außerordentliche gemessen, die Vermittelung, wodurch es uns näher gebracht werden kann.

Nach allem dem wird eine *Vergleichung* gerade *zwischen dem Buche Hiob* und der *Göttlichen Komödie* immer noch als allzu gewagt erscheinen. Wenigstens die Berechtigung aber wird man nicht bestreiten können, sie insofern zu vergleichen, als *beide Gedichte* als *unvergleichliche*, als solche, für die in der gewöhnlichen Poetik kein Platz vorgesehen ist, deren jedes vielmehr eine Dichtungsart für sich bilden würde, längst bezeichnet worden sind: das Beiwort divina, welches die bewundernde Nachwelt dem bescheidenen ursprünglichen Titel der Commedia beigefügt hat, paßt nicht minder als auf die Dichtung des großen Florentiners auf das Buch Hiob; auch bei diesem haben, wie Dante von seinem Gedichte rühmen darf (Paradiso, 25. V. 2.), Himmel und Erde mit Hand angelegt, und wiederum, was *Ewald* (Buch Jjob. 2. Ausg. S. 56.) über Hiob sagt: „Bei der Eigenthümlichkeit und gänzlichen Ursprünglichkeit dieser Dichtung ist es daher auch schwer, ihr einen Platz in der griechischen Dichtkunst (d. h. in der von den Griechen erborgten gewöhnlichen Poetik) anzuweisen", das gilt ebensowohl auch von der Göttlichen Komödie.

Allgemeiner Charakter beider Gedichte. Ihr Verhältniß zum Verlornen Paradies, zum Messias, Parcival, Faust.

Schreiten wir aber zur Vergleichung des bestimmten Inhaltes und Charakters beider Dichtungen, so dürfen wir wohl auch hierbei auf unbedenkliche Zustimmung der Kundigen rechnen, wenn wir ihre Aehnlichkeit zunächst im Allgemeinen dahin bestimmen, daß Hiob das größte Gedicht von specifisch religiösem Inhalte aus vorchristlicher Zeit ist, die Göttliche Komödie das größte derartige Gedicht, welches auf christlichem Boden erwuchs. Bestimmter möchten wir die Vergleichung beider in folgenden Sätzen formuliren: Beide Dichtungen behandeln ein religiös-sittliches Problem, das sich im Allgemeinen als die Frage bestimmen läßt, wie der Mensch aus Irrthum und Sünde zur ewigen Wahrheit und Seligkeit gelangt. Beide ruhen dabei auf dem Grund einer unbefangenen religiösen Volksansicht und beseitigen Zweifel und Verirrungen, welche durch die jeweilige unvollkommene Auffassung oder Verwirklichung jener Ansicht entstanden sind, eben durch das lebendigere Erfassen dieser Grundwahrheit selbst, und zwar nicht bloß in abstract theoretischer Erkenntniß, sondern in persönlicher praktischer innerer Aneignung. Beide Dichter zeigen daher die lebendigste subjective Betheiligung an ihrem Gegenstande und behandeln ihn, indem sie mit ausgebreitetster Natur- und Menschenkenntniß die ganze Welt zu ihm in Beziehung setzen, in einem auf das planvollste angelegten und in sich abgeschlossenen umfangreichen und großartigen Gedichte. Wir glauben, daß diese sämmtlichen Eigenthümlichkeiten keine dritte Dichtung mit den beiden angeführten theilt, daß diese vielmehr durch ihre gemeinsame Theilnahme an denselben von allen den Dichtungen, welche man etwa mit ihnen zu vergleichen versucht hat, eben so bestimmt sich unterscheiden, als sie gegenseitig dadurch sich näher rücken.

Von ſolchen Vergleichungen bieten ſich der oberflächlichen Betrachtung zunächſt Milton's Paradise lost und Paradise regained und Klopſtock's Meſſias dar. Beide ſind eben, wie jene, Gedichte von weſentlich religiöſem Inhalte, von bedeutendem Umfange und planvoller Anlage. Vor der eingehenderen Prüfung aber ſinkt ihre Berechtigung, mit Hiob und der Divina commedia ſich zu vergleichen, auf ein ſehr beſcheidenes Maß herab. Dieß darum, weil ihnen ſowohl die feſte Objectivität eines in unbefangenem religiöſen Volksglauben wurzelnden Inhaltes, als die lebendige ſubjective Betheiligung der Dichter an ihrem Gegenſtande fehlt, wie ſie zu den Eigenthümlichkeiten dieſer beiden Dichtungen gehören. Ein proteſtantiſcher Dichter, welcher Sündenfall und Erlöſung weder im concreten Bilde der Entwickelung einer beſtimmten menſchlichen Perſönlichkeit, noch ſo, wie ſie in der äußeren Geſchichte ſich vollzogen, darſtellen will, ſondern als die größten Thatſachen der vom göttlichen Rathſchluſſe geleiteten inneren Geſchichte der Menſchheit, ſtellt ſich damit eine ſehr ſchwierige Aufgabe. Die bezüglichen Andeutungen der heiligen Schrift, welche für ihn bindend ſeyn müſſen, treten nur ſehr ſpärlich auf: den Reichthum anſchaubarer Vorſtellungen, womit die chriſtliche Mythologie jene über alles menſchliche Erkennen hinausliegenden Gebiete angefüllt hat, könnte er mit der Unbefangenheit, wie der katholiſche Dichter, nicht gebrauchen, auch wenn er es dürfte. Gleichwohl kann ſein Gedicht einen Apparat von beſtimmten ſinnlichen Vorſtellungen nicht entbehren, und ſo iſt er genöthigt, was ſich ihm nicht als ein Vorhandenes darbietet, ſelbſt zu ſchaffen. Dieſe Schöpfungen aber werden den Schein bald nebelhafter Unbeſtimmtheit, bald der Willkürlichkeit, bald nüchternen Allegoriſirens, bald eines forcirten Pathos nie ganz vermeiden können; jedenfalls aber geht ihnen die feſte Objectivität eines beſtimmten Volksglaubens ab, und der Leſer vermag an ihnen auch nicht das Intereſſe zu nehmen, wie an dem

Inhalte dieſes letzteren. Wie bereitwillig man die hohen poetiſchen Vorzüge des Verlorenen Paradieſes und des Meſſias anerkennen mag: kein Unbefangener wird leugnen können, daß beide Gedichte an den angedeuteten Schwächen leiden. Und wie die feſte Objectivität religiöſer Volksanſichten, ſo fehlt ihnen auch die lebendige ſubjective Erregtheit, wodurch das Buch Hiob und die Göttliche Komödie gerade ſich auszeichnen. Daß auch Milton und Klopſtock den erſten Antrieb zu ihren Dichtungen dem verdanken, was nach Goethe den Dichter eigentlich macht, „dem von Einer Empfindung ganz vollen Gemüthe", das wird Niemand verkennen. Bei der Ausführung aber waren ſie von den vom claſſiſchen Epos abſtrahirten Regeln beherrſcht: was Homer an einem antiken Stoffe geleiſtet, das wollten ſie an einem chriſtlichen leiſten, und ſo war ihnen geboten, die eigne Subjectivität in ihren Gedichten möglichſt zurücktreten zu laſſen. Dem Buche Hiob aber ſo gut wie der Göttlichen Komödie iſt es charakteriſtiſch, daß in ihnen, wenn auch im Hiob auf dem Grunde der Geſchichte einer andern Perſönlichkeit, offenbar diejenigen Zweifel und Kämpfe dargeſtellt werden, durch welche die Dichter ſelbſt zur Wahrheit und Verſöhnung ſich hindurchgerungen haben; und eben darum iſt in viel höherem Grade als ihre ſcheinbar ſo nahe liegende Vergleichung mit Milton's und Klopſtock's Dichtungen die mit ſolchen Gedichten berechtigt, in welchen das Losringen des Menſchen aus Zweifel, Irrthum und Sünde zur wahren Erkenntniß und zur Verſöhnung mit Gott dargeſtellt wird. In dieſem Sinne hat denn z. B. Gervinus Lampert's Alexander, Wolfram's Parcival und Dante's Göttliche Komödie zu einer Trilogie zuſammengefaßt und dieſer wieder des Aeſchylus Oreſteia an die Seite geſtellt. Und gewiß, mit wie viel Grund ſie auch von anderen Geſichtspuncten aus beſtritten worden ſeyn mag, es hatte von dem angegebenen Standpuncte aus namentlich die Paralleliſirung des Parcival mit der Göttlichen Komödie ihr

gutes Recht. Gleichwohl wiegt in allen den angeführten Gedichten das Intereſſe an der Darſtellung des gegebenen beſtimmten Sagenſtoffes zu ſehr vor, als daß dabei die religiös-ſittliche Tendenz des Ganzen und die ſubjective Theilnahme der Dichter ſich vorzugsweiſe geltend machen könnte; und ſo würde nach allem dem am Ende nur Goethe's Fauſt ein näheres Recht bleiben, mit unſeren beiden Gedichten verglichen zu werden, wie denn Goethe ſelbſt gleich durch den „Prolog im Himmel" ſein Gedicht in nähere Beziehung zum Buche Hiob geſetzt hat und rückſichtlich der Göttlichen Komödie Düntzer uns verſichert, daß im „Fauſt wir in höherem Sinn als Italien in ſeinem Dante eine Divina commedia beſitzen, die uns durch die mannichfaltigſten menſchlichen Strebungen und Regungen hindurch zur höhern Heimath, in welcher das, was hier unzulänglich war, ſich erfüllen ſoll, ahnungsvoll emporhebt."

In der That iſt die Aehnlichkeit zwiſchen dieſen drei wunderbaren Dichtungen unverkennbar. In ihnen allen wird im Bilde einer beſtimmten Perſönlichkeit dargeſtellt, wie der Menſch aus der auf Irrthum und Sünde begründeten Trennung von Gott zur Verſöhnung mit ihm ſich emporringt. Zwar in Bezug auf Fauſt iſt oft behauptet worden und wird noch behauptet, daß er mit dem erſten Theil eigentlich vollkommen abgeſchloſſen ſey, daß in den Schlußworten dieſes Theiles, welche Gretchen ſeine Rettung ankündigen, Fauſt aber in dem Zurufe des Böſen: „Her zu mir!" zu den Mächten der Finſterniß verweiſen, ein das ſittliche Gefühl befriedigendes Gericht vollzogen und zugleich die Aufgabe des Dichters vollkommen gelöſt ſey. Wieviel Schein auch dieſe Auffaſſung auf den erſten Blick haben mag, einer eingehenden Betrachtung kann es nicht entgehen, daß ſie eben ſo ſehr der Anlage des Gedichtes als der des Dichters widerſpricht. Gegen jene würde es auf das augenfälligſte verſtoßen, wenn der Böſe gegen den Herrn ſeine Wette gewänne, und der Zuruf des begnadig-

ten Gretchen's an den verirrten Geliebten, womit der erste Theil schließt, zeigt auf das bestimmteste, daß dem Teufel zum Trotz, der Fausten für sich in Anspruch nimmt, die Welt der Seligen noch Theil an ihm hat: Niemand, der das Gedicht unbefangen auf sich wirken läßt, wird in jenem einfachen „Heinrich! Heinrich!" die bestimmte Hindeutung auf eine künftige Lösung verkennen, eine Hindeutung, welche für das Gefühl zu einem Stachel unvertilgbarer Unbefriedigung werden müßte, wenn mit dem am Schlusse des ersten Theiles hervortretenden Zwiespalt das Ganze abschlösse. Andererseits wäre ein derartiger Schluß durchaus gegen die Weise eines Dichters, der sich nicht in weltschmerzlichem Behagen darin gefiel, die mannichfaltigen Dissonanzen des Lebens nur hörbar zu machen und verdrießlich durcheinander klingen zu lassen, der vielmehr der Dichtkunst die würdigere Aufgabe stellte, das Einzelne zur allgemeinen Weihe zu rufen, „wo es in herrlichen Accorden schlägt". Mag es seyn, daß im zweiten Theile der älter gewordene Dichter mehr künstlich zusammensetzte, was im ersten durch frische Triebkraft jugendlicher Begeisterung mühelos hervorgewachsen war: es ist nach Goethe's eigner Aeußerung doch nur im zweiundachtzigsten Jahr ans Licht geboren worden, was bereits im zwanzigsten concipirt war, und zieht doch durch beide Theile derselbe Lebensfaden hindurch und verbindet sie zu einer nothwendigen organischen Einheit; und wenn, ähnlich wie Dante's Hölle, der erste Theil durch seinen realistischeren Inhalt mehr unmittelbar anspricht und interessirt, so hat doch auch der zweite seine eigenthümlichen Schönheiten, die dem ausdauernden, eindringenderen Leser immer mehr aufgehen und ihn, wenn nicht, wie Dante's Paradies, als den herrlichsten des ganzen Gedichtes, doch als einen zu dessen vollem Verständnisse und Vollgenusse unentbehrlichen erscheinen lassen. Außer dem Fortschritte aus dem Kampfe zur Versöhnung nun hat Faust auch mit Hiob und der Göttlichen Komödie den im Volksbewußtseyn

wurzelnden mythischen Stoff gemein, welcher das feste Gerüste der Dichtungen bildet, und ebenso die innige subjective Betheiligung des Dichters an dem Gedichte; denn daß Goethe im Faust die Entwickelung seines eignen inneren Lebens darstelle, mag, wie Düntzer bemerkt, allmählich eine triviale Bemerkung werden, aber sie ist darum nicht minder wahr. Und endlich ist es allen dreien gemein, daß sie von ihrem Mittelpuncte aus die ganze Schöpfung durchschreiten, Himmel, Erde und Hölle durchwandeln. Trotz alles dieses Gemeinsamen aber unterscheidet sich das neuere Gedicht durch eine Eigenthümlichkeit sehr bestimmt von den beiden ältern: es ist dieß der Mangel jenes eben so sicheren als unbefangenen Volksglaubens, welcher in diesen die unerschütterlich feste Grundlage bildet. Allerdings gibt gerade der Faust ein sprechendes Zeugniß, wie Goethe christliche Gedanken und Stimmungen nicht nur mit feinstem Sinne darzustellen vermochte, sondern wie er auch von ihnen weit mehr, als es sonst scheinen mag, persönlich berührt war vermöge jener fides implicita, die auch in Zeiten, wo der Verstand der Verständigen von den positiven christlichen Lehren sich abwendet, in jedem Menschen von tieferem Gemüthe — oft in directem Widerspruche mit den Theorien, die sein Verstand sich erdacht hat — durch die unbewußt wirkende Kraft des christlichen Princips erzeugt wird a);

a) Das christliche Element im Faust und namentlich in der schließlichen Lösung des in der Dichtung behandelten ethischen wie poetischen Problems hat in jüngster Zeit D. J. Bärens (der zweite Theil und insbesondere die Schlußscene der goethe'schen Fausttragödie. Hannover, Carl Rümpler. 1854) in anerkennenswerther Weise nachgewiesen. Goethe ist darum, daß er nicht ausdrücklich genug für die positive christliche Lehre sich bekannt hat, so oft als ein Solcher dargestellt worden, der durchaus wider Christum sey (Luk. 11, 23.), daß es wohl in der Ordnung ist, auch einmal zu zeigen, wie viel an ihm, der in einer dem Evangelium abgeneigten Zeit an der Polemik wider das positive Christenthum weit weni-

aber seine Herkunft aus einer Zeit, da die Unbefangenheit des Volksglaubens aufs tiefste gestört war, aus einer Zeit des Zweifelns und Suchens kann unser Faust nicht verleugnen, und darum fehlt es ihm auch an der Sicherheit des Planes, an der festen Zusammengehörigkeit aller Theile und an der vollendeten Abrundung des Ganzen, wodurch die beiden anderen Gedichte sich auszeichnen. Wenn die Eigenthümlichkeit des Antiken in der unbewußten Einheit des Allgemeinen und Individuellen beruht, die des Modernen dagegen in dem bewußten Mangel dieser Einheit und im Suchen nach ihr, so stellt sich der Faust als ein modernes Gedicht der antiken Ruhe, welche Hiob und die Göttliche Komödie bei aller subjectiven Erregtheit auszeichnet, sehr bestimmt gegenüber.

Grundgedanke und Grundtendenz.

Wir dürfen nunmehr zur näheren und bestimmteren Vergleichung der beiden größten religiösen Dichtungen aller Zeiten übergehen. Zwar der Divina commedia ist sogar der allgemeine Charakter eines religiösen Gedichtes von einigen italienischen Commentatoren abgesprochen worden. Ihre aus der religiösen Verkommenheit ihres Volkes hervorgegangene Unfähigkeit, den wahren Sinn des gewaltigen Dichtwerkes zu verstehen, flüchtete sich nämlich in die Annahme, daß Dante darin nur in allegorischer Form den das politische Leben der damaligen Zeit beherrschenden Gegensatz zwischen Ghibellinnen und Guelfen, seine dadurch bedingten persönlichen Schicksale, seine Stellung zu jenem Gegensatze und seine Ansichten über ihn dargestellt habe, wobei man denn die nationale und persönliche Eitelkeit in übergelehrter und aberwitziger Nachweisung der Beziehun-

---

ger als die Meisten Antheil nahm, dieses vielmehr gegen eine fade Aufklärerei vertrat, eben um deßwillen für das Christenthum ist (Luk. 9, 50.).

gen des Gedichtes auf die Ereigniſſe der italieniſchen Geſchichte befriedigte. Für deutſche Leſer bedarf es nach den Arbeiten von Schloſſer, Witte, Blanc, Philalethes, Graul, Wegele u. A. der Widerlegung ſolcher Anſichten nicht mehr, auch wenn nicht Dante ſelbſt in der Dedication des Paradieſes an Can Grande della Scala mit dürren Worten geſagt hätte: — omissa subtili investigatione dicendum est breviter, quod finis totius et partis (des ganzen Werkes, wie insbeſondere des eben vorliegenden Paradieſes) est removere viventes in hac vita de statu miseriae et perducere ad statum felicitatis a).

Beſtimmter haben wir nun die Aehnlichkeit beider Gedichte zunächſt darin gefunden, daß beide auf dem Grunde einer unbefangenen religiöſen Volksanſicht ruhen und Zweifel oder Verirrungen, welche durch die jeweilige unvollkommene Auffaſſung oder Verwirklichung entſtanden ſind, eben durch das lebendigere Erfaſſen des wahren Grundes jener Anſicht ſelbſt beſeitigen. Im Buche Hiob beſteht dieſe volksthümliche Grundlage in der Ueberzeugung von jener ewigen Wahrheit, welche als der praktiſche Grundgedanke der altteſtamentlichen Religion mit dem religiöſen Bewußtſeyn des iſraelitiſchen Volkes auf das innigſte verwachſen war, daß über das Verhalten des Menſchen von Gott ein gerechtes Gericht gehalten und ſtets gerechte Vergeltung dafür geübt werde. Auch wenn dieſe Vergeltung zunächſt nur im irdiſchen Leben geſucht wurde, ſo war dieß nicht geradezu falſch, ſondern eben nur ein Theil der Wahrheit. Falſch aber war es, wenn der fleiſchliche Sinn der Iſraeliten im Beſitz oder im Verluſt äußerer Glücksgüter die von Gott verhängte Belohnung oder Beſtrafung erkannte und dieſe Glücksum-

a) Vgl. Torri, epistole di Dante Allighieri. Livorno 1842. p. 122.

stände zu einem mit Liebloſigkeit angelegten ſtarren äußerlichen Maßſtabe der Gottergebenheit oder Gottloſigkeit machte. Dieſe irrige Auffaſſung und Anwendung eines richtigen Grundgedankens rief entgegengeſetzte Verirrungen hervor bei Solchen, die an ſich ſelbſt oder an Andern die Erfahrung gemacht zu haben glaubten, daß auch der Schuldloſe von ſchweren Leiden heimgeſucht werden könne: ſie ließen ſich zu einem verblendeten Meiſtern des Allweiſen, zur Anklage gegen den gerechten Gott, zur Leugnung einer gerechten Vergeltung überhaupt fortreißen. Aus dem Kampfe dieſer miteinander ſtreitenden Regungen menſchlichen Irrthums und menſchlicher Sünde zur göttlichen Wahrheit zu führen, iſt die große Aufgabe des Buches Hiob. Der Dichter macht ſich die Löſung dieſer Aufgabe nicht leicht. Auf der einen Seite vertreten die Freunde Hiob's die äußerliche Vergeltungslehre und ihre Conſequenz, die eben ſo liebloſe, als äußerliche Beurtheilung des von Leiden gebeugten Frommen; auf der anderen Seite ſteht Hiob als Vertreter der Erfahrung, daß auch den Gottergebenen Unglück treffen könne, und der aus dieſer Erfahrung ſich ergebenden Folgerungen. Alle Bedenken, welche zur Verſtärkung der ſtreitenden Anſichten in den Kampf geführt werden können, werden von dem Dichter mit unerhörter Kühnheit geweckt, und was die Entſcheidung beſonders erſchwert, iſt der Umſtand, daß keine von beiden Anſichten abſolut falſch iſt, eine jede vielmehr auch Elemente der Wahrheit in ſich trägt. Unberechtigt ſind die Freunde, wenn ſie Gottergebenheit und äußeres Glück als unzertrennliche Correlate betrachten und von dem ſchweren Leiden des Freundes auf eine ſchwere Verſchuldung deſſelben ſchließen; berechtigt aber iſt es, daß ſie die Wahrheit einer gerechten göttlichen Vergeltung überhaupt feſthalten und dem Freunde ſein vermeſſenes Rechten mit Gott verweiſen. Hiob auf der anderen Seite iſt unberechtigt, wenn er zu Anklagen gegen die Gottheit, zur Leugnung ihrer Weisheit und Gerechtigkeit ſich fort-

reißen läßt, berechtigt aber ist es, daß er den Anklagen der Freunde gegenüber seine relative Unschuld und die Ansicht vertritt, daß auch den Gottesfürchtigen Unglück treffen könne. Auch machen sich die beiderseitigen Wahrheiten im Fortschritte des Streites bei dem Gegner immer mehr geltend. Während die Gründe, welche die Freunde für ihre äußerliche Vergeltungstheorie vorbringen, nach Zahl und Gewicht immer mehr abnehmen und endlich ganz ausbleiben, wodurch denn ihre fortgesetzten Beschuldigungen des unglücklichen Freundes in ihrer Unberechtigung um so nackter sich darstellen, mildern sich unter der siegreichen Bekämpfung des Irrthums der Gegner auch die leidenschaftlichen Ausbrüche Hiob's, und seine Anklage gegen Gott geht allmählich in Klage über sein schweres Leid unter Anerkennung der göttlichen Weisheit über [a]). Jetzt erscheint zur endlichen Entscheidung, nicht als ein deus ex machina, sondern durch dieß Alles wohl vorbereitet, Gott selbst auf dem Kampfplatze, nicht bloß, um durch Offenbarung der alle menschliche Fassungskraft weit übersteigenden göttlichen Macht und Weisheit Hiob niederzubeugen, sondern auch, um ihn, dessen leidenschaftliche Ausbrüche menschlichen Unmuthes doch dem göttlichen Auge den Eifer für Wahrheit und den in seiner Tiefe in Gott gegründeten Sinn nicht verhüllen konnten, auch die göttliche Gnade erkennen und fühlen zu lassen, während die Freunde, welche sich Gottes Anwälte zu seyn dünkten, für die von heiliger Nächstenliebe verlassene starre Aeußerlichkeit ihrer Auffassung gerechte Rüge hinnehmen müssen. So taucht aus dem schweren

---

a) Bei dieser durch das Gedicht selbst geforderten Auffassung seines Fortschrittes fallen die Anstände, welche man gegen die Echtheit von Kapitel 27, 7—23. und namentlich von Kapitel 28. darum erhoben hat, weil in diesen Kapiteln Hiob selbst schon zu viel von den Wahrheiten ausspreche, die nachher Jehova zur endlichen Entscheidung des Streites verkündigt, von selbst hinweg.

Kampfe am Ende die Wahrheit hervor, daß der allmächtige und allweise Gott ein gerechter Richter und Vergelter des menschlichen Verhaltens ist, daß aber die Kurzsichtigkeit des sündigen Menschen sich nicht vermessen darf, das Walten des gerechten Gottes, dessen unerforschlicher Rathschluß auch über seinen frommen Knecht Leiden verhängen kann, im Einzelnen nachzuweisen, daß der Mensch vielmehr dem Willen des eben so gnädigen, als gerechten, weisen und allmächtigen Gottes in demüthigem, hingebendem Vertrauen sich unterwerfen soll. Diese Wahrheit ist aber nichts Anderes, als die tiefere Auffassung des volksthümlichen Grundgedankens von der gerechten göttlichen Vergeltung selbst, wodurch die aus seiner unvollkommenen Auffassung und Anwendung entsprungenen Verirrungen gelöst werden; und der Gang, welchen diese Lösung nimmt, führt aus der Hölle des Zweifels und der Verzweiflung durch das läuternde Feuer der Prüfung zur beseligenden Anschauung Gottes und seiner ewigen Wahrheit: auch das Buch Hiob ist eine Göttliche Komödie in drei Acten, Hölle, Fegefeuer und Paradies.

Auch die Göttliche Komödie a) ruht auf einer im Volksglauben wurzelnden religiösen Wahrheit; es ist dieß der jedes gesunde christliche Volksbewußtseyn durchdringende Gedanke, daß für den Menschen kein Heil ist, denn in Christo, daß durch dieses Heil alle menschlichen Verhältnisse verklärt werden sollen, und daß die Kirche die Bewahrerin der

a) Bei den Citaten aus der Göttlichen Komödie habe ich mich abwechselnd der Uebersetzungen von Streckfuß, Graul, Philalethes bedient, je nachdem sie Sinn und Geist des Dichters am treffendsten wiederzugeben schienen, am meisten der durch sorgfältigste Treue ausgezeichneten von Philalethes. Einiges habe ich auch selbst übersetzt, und überall, wo es auf den einzelnen Ausdruck des Originals, oder auf die unerreichbare Schönheit der ursprünglichen Darstellung ankam, sind die Worte des Originals selbst angeführt worden.

Mittel ist, durch welche es ausgebreitet wird. Die Leiter des kirchlichen Lebens aber hatten in fortschreitender Verweltlichung aufgehört, vor Allem selbst nach persönlicher Aneignung des christlichen Heiles zu trachten. Die Mittel, welche dazu dienen sollten, die Herrschaft Christi in den Herzen zu begründen, mißbrauchten sie als Mittel, die Menschen ihrer eignen äußeren Herrschaft zu unterwerfen; als eine weltliche Macht und politische Partei trat die Kirche anderen Parteien gegenüber, von denen eine jede, um das Wohl des Ganzen mehr oder weniger unbekümmert, vorzugsweise auf den eignen äußeren Vortheil bedacht war. Unter diesem selbstsüchtigen, weltlichen Treiben aber ging der Menschheit, die sich zu Christo bekannte, der Segen der christlichen Wahrheit verloren, und vergeblich bemühte sich menschliche Weisheit, in ihren durchlöcherten Gefäßen den Trank zu bieten, der nimmer dürsten läßt, und der nur dem jetzt verschütteten Borne des göttlichen Wortes entquillt. Auch Dante war von diesen Verirrungen nicht unberührt geblieben, welche die durch die verweltlichte Kirche verschuldete Verkümmerung und Entstellung der christlichen Wahrheit zur Folge hatte: er hatte den Mangel eines innigen und lebendigen Glaubens durch die unzulänglichen Künste der Philosophie zu ersetzen gesucht (vgl. außer anderen Stellen Par. 33, 85 ff.) und er hatte an dem leidenschaftlichen Streite der politischen Parteien lebhaften Antheil genommen und war selbst von den Versuchungen der Sinnenlust nicht unberührt geblieben. Da plötzlich, in seinem fünfunddreißigsten Jahre, in der Mitte des menschlichen Lebensweges, geht das Auge ihm auf über das tiefe Verderben, in das er versunken war. Wo der Weg aus diesem Irrsal? Es gibt keinen andern, als die Rückkehr zu der vergessenen und entstellten Grundwahrheit: kein Heil als in Christo! Diesen Weg zu zeigen, ist der Zweck der Göttlichen Komödie; es ist derselbe Weg, auf welchem jederzeit die wahre kirchliche Reform vorging, und eben im Betreten und Verfolgen

dieſes Weges liegt das Reformatoriſche der Göttlichen Komödie.

Nachdem Dante dieſen Weg eingeſchlagen, kann er es ausſprechen, wie die Erde, der Schauplatz ſo leidenſchaftlichen Jagens und Kämpfens, vom himmliſchen Standpuncte aus betrachtet, ſo klein und unbedeutend erſcheine, daß ſie nur ein Lächeln erregen und nur der für weiſe gelten könne, der ſie gering achtet und auf die höhere Welt ſeinen Sinn richtet (Par. 22, 133 ff.), wie das Leben auf ihr nichts Anderes iſt, denn ein raſcher Gang zum Tode (ein viver ch' è un correre alla morte. Purg. 33, 54.). Das Menſchengeſchlecht iſt geboren, zum Ueberirdiſchen ſich emporzuſchwingen (Purg. 12, 95 f.), wo ſeine wahre Heimath iſt, auf der Erde lebt es nur als Fremdling (Purg. 13, 91—96.) [a]), eine Raupe, geboren, den himmliſchen Schmetterling zu bilden, der entpuppt zur ewigen Gerechtigkeit ſich emporſchwingt (Purg. 10, 121 ff.). Aber freilich, die ſündige Neigung des Menſchen iſt dem Irdiſchen und Vergänglichen zugewendet, und bei dem geringſten Anlaſſe verläßt er den hohen Flug und fällt zur Erde herab (Purg. 12, 95 f., vgl. namentlich auch Purg. 14, 145—150.). Und ſeine eigne Kraft reicht auch nicht aus zur Erfüllung ſeines himmliſchen Berufes: er bedarf der Unterſtützung der göttlichen Gnade (Par. 32, 145 ff.). Er muß beten, daß das Himmelreich zu ihm komme, denn ſonſt vermöchte er aus eigner Kraft es nicht zu erwerben (Purg. 11, 7 ff.) [b]); es ihm zu bringen, darum eben iſt Chriſtus erſchienen, deſ-

a) Wie wunderbar zart und tief rührend antwortet hier auf Dante's Frage, ob unter den ihm begegnenden Seelen keine aus Italien ſich befinde, die Saneſin Sapia:

O frate mio, ciascuna è cittadina
D'un vera città; ma tu voi dire,
Che vivesse in Italia peregrina.

b) Die zweite Bitte des Vaterunſers wird hier folgendermaßen umſchrieben:

sen Erscheinung unnöthig gewesen wäre, wenn der Mensch aus eigner Kraft Alles vermöchte (Purg. 3, 38 f.) [a]). An ihn muß sich innigst anschließen, wer sein ewiges Heil sucht, zu seinem reinen Evangelium muß er zurückkehren, das freilich jetzt von den schlechten Hirten durch eitle menschliche Erfindungen und Possen so entstellt und zurückgeschoben ist, daß die verlassene Heerde mit Wind statt mit dem Brode des Lebens gefüttert von der Weide zurückkehrt (vgl. Par.. 29, 85—123. die sehr starken und denkwürdigen Worte gegen menschliche Erfindungen, die das göttliche Wort verhüllen und in deren Folge nun auch die irregeleitete Menge äußeren menschlichen Satisfactionen und Absolutionen vertraut statt der in lebendigem Glauben ergriffenen freien Gnade Gottes). Und wie für den einzelnen Menschen, so geht auch für die menschliche Gesellschaft nur von Christo das Heil aus, und zwar ist es einem wohl geordneten christlichen Gemeinwesen wesentlich, daß zwei Sonnen, beide natürlich von ihm ihr Licht empfangend, die eine auf den Wegen des irdischen, die andere auf den Wegen des himmlischen Lebens, leuchten und leiten; statt dessen hat jetzt eine die andere ausgelöscht, das Schwert ist verbunden mit dem Hirtenstab, und so thun nothwendig beide ihre Schuldigkeit nicht mehr, da eines nicht mehr das andere fürchtet (Purg. 16, 106 ff.)[b]; denn zum gottgewollten

---

Vegna ver noi la pace del tuo regno,
Che noi ad essa non potem da noi,
S'ella non vien, con tutto nostro ingegno.

a) Hier heißt es, allerdings in specieller Beziehung auf die Unzulänglichkeit der menschlichen Erkenntniß:

— se potuto aveste veder tutto,
Mestier non era partorir Maria.

b) Es heißt hier:

Soleva Roma che il buon mondo feo
Duo Soli aver, che l'una e l'altra strada
Facean vedere, e del mondo e di Deo.

Begriff des Menschen als eines animal civile gehört es, daß in der menschlichen Gesellschaft zu gegenseitiger Ergänzung und Ueberwachung verschiedene Aemter und ihnen entsprechende Gaben bestehen (Purg. 8, 115 ff.). So hat der Dichter durch inniges Versenken in die Tiefen des christlichen Grundgedankens und einer auf ihm ruhenden Weltanschauung die Mittel gefunden, um die Schäden zu heilen, die ihm selbst und dem Ganzen aus der Entstellung jener Wahrheit erwachsen waren, und so ausgerüstet beginnt sein Geist den großen Gang durch die drei jenseitigen Welten. Die Hölle zeigt in abschreckenden Bildern die bis zu ihrem tiefunterſten Grunde, wohin Lucifer verschlagen ist, stufenweise zunehmenden ewigen Plagen derer, welche im Erdenleben ihren Sinn in den Dienst des Eitelen und Vergänglichen hingegeben haben. Wer, der die Donnerworte liest, die dem Dichter als Aufschrift des Höllenthores entgegenstarren:

Ich führe dich zur Stadt der Qualerkornen,
Ich führe dich zum unbegrenzten Leid,
Ich führe dich zur Stätte der Verlornen! — —
Laßt, die ihr eingeht, jede Hoffnung schwinden!

wer gedächte nicht bei diesen Worten an das, was Hiob im 14. Cap. über die Unentrinnbarkeit des Scheol ausspricht:

L'un l'altro ha spento; ed è giunta la spada
Col pastorale; e l'uno e l'altro insieme
Per viva forza mal convien che vada;
Perocchè, giunti, l'un l'altro non teme.

Und weiter V. 127 ff.:

Di' oggimai che la chiesa di Roma,
Per confondere in sè duo regimenti
Cade nel fango, e sè brutto e la soma.

Was es heißen soll, wenn Göschel behauptet, Dante fordere die Verschmelzung beider Gewalten, das ist freilich solchen Stellen gegenüber schwer zu begreifen.

Der Mann stirbt und wird niedergestreckt,
Und es verscheidet der Mensch — und wo ist er?
Es verrinnet das Wasser aus dem See,
Und der Strom nimmt ab und vertrocknet.
Und der Mensch legt sich nieder und steht nicht mehr auf,
Bis der Himmel nicht mehr ist, erwachen sie nicht,
Und erstehen nicht von ihrem Schlaf. — —
Der gefallene Berg verwittert,
Und der Fels rückt fort von seiner Stelle;
Steine zerreibt das Wasser,
Es spülen weg seine Wogen den Staub der Erde;
Und die Hoffnung des Menschen hast du vernichtet!

Im Fegefeuer sehen wir dann, wie die Seele, die mit innerstem Verlangen, wenn auch erst im letzten Augenblicke des Erdenlebens, dem Ewigen sich zugewandt, in stufenweiser Erhebung durch die allumfassende göttliche Gnade von den Schlacken der Sünde völlig gereinigt wird a), bis wir endlich im Paradiese des Dichters kühnen Flug durch die verschiedenen Sphären hindurch zum Empyreum begleiten, wo die Seele in seligem Schauen die unmittelbarste Gemeinschaft mit dem Dreieinigen genießt. Und wie Hiob nicht im Stande ist, mit menschlicher Geisteskraft die Räthsel des Lebens zu lösen, sondern es Gott selbst vorbehalten bleibt, das letzte entscheidende Wort zu sprechen, so tritt auch in der Göttlichen Komödie, je weiter sie vorschreitet, desto mehr die menschliche Thätigkeit als eine unzulängliche zurück und das Wirken der göttlichen Gnade tritt hervor. In der Hölle, wo es sich nur um Erkenntniß der Sünde

a) Wie schön und bedeutungsvoll ist es, wenn Manfred, der, bereits von zwei Todeswunden durchbohrt, unter Thränen dem sich ergeben hatte, der gern vergibt, obgleich er im Bann der Kirche gestorben war, doch im Purgatorium dem Dichter begegnet und ihn belehrt (Purg. 3, 121 ff.):

Orribil furon li peccati miei;
Ma la bontà infinita ha si gran braccia,
Che prende ciò, che si rivolve a lei.

Vgl. namentlich noch V. 133 ff.

und ihres Verderbens handelt, konnte Virgil, der Repräsentant der natürlichen, aber nach dem christlichen Heile sich sehnenden Vernunft, als Führer genügen, wiewohl auch er durch die himmlische Gnade dazu angeregt und abgeordnet werden mußte. In dem Purgatorium bilden mehr die im Läuterungsprocesse begriffenen begnadigten Seelen selbst, sowie Engel und heilige Frauen die Führer, und Virgil erscheint neben dem schon selbständiger auftretenden Dichter mehr nur als dessen Begleiter. Im Paradiese endlich ist die einzige Führerin die von Sphäre zu Sphäre an überirdischer Klarheit wachsende Beatrice, welche eben die vollendende göttliche Gnade in der Gesammtheit ihrer erleuchtenden, heiligenden und zur seligen Gemeinschaft mit Gott verklärenden Wirkungen darstellt: zumal in den letzten Gesängen wird die göttliche Gnade öfter erwähnt, als die ihn dem Dienste der Nichtigkeit entnommen und zur beseligenden Anschauung des Ewigen emporgehoben habe, und des Dichters Gebet ist darauf gerichtet, daß diese Gnade bei ihm bleiben, ihn in seinem noch übrigen Erdenleben nicht verlassen möge. Man erinnere sich hier namentlich an Dante's Gebet an Beatrice (Par. 31, 79—91.) und an das wunderbar schöne und innige Gebet des heiligen Bernhard, des Repräsentanten der im seligen Anschauen Gottes befriedigten vollendeten Einigung mit ihm, an Maria, die Personification des jede Gnadenwirkung veranlassenden und die göttliche Vergebung vermittelnden göttlichen Erbarmens (Par. 33, 1—39.). Wie tief und schön heißt es dort:

O Herrin, in der meine Hoffnung lebet,
Die du geduldet hast, daß in der Hölle
Zurückblieb deine Spur ob meines Heiles,
Von jenen Dingen all', die ich gesehen,
Durch deine Macht und deine Güt' erkenn' ich
Die Kraft und Gnade, die sie mir gewähret.
Du zogst mich aus der Knechtschaft in die Freiheit
Durch alle jene Weg', in allen Weisen,
Die Solches zu bewirken Macht besaßen.

In mir bewahre deine reichen Gaben,
Daß meine Seele, die du hast geheilet,
Dir wohlgefällig von dem Leib' sich löse!

Und wie die Unzulänglichkeit der menschlichen Kraft, die der göttlichen Hülfe nicht entrathen kann, so ist auch die Schwäche menschlicher Erkenntniß gegenüber der göttlichen Weisheit von Dante mit nicht minder starken Ausdrücken als im Buche Hiob hervorgehoben. Man vergleiche nur die zum Theil schon früher benutzte Stelle Purg. 3, 34—39:

Thor ist, wer hofft, daß die Vernunft des Menschen
Die endlos weite Bahn durchlaufen könne,
Der einen Wesenheit in drei Personen.
Begnügt euch mit dem „daß", ihr Menschenkinder (State contenti, umana gente, al quia);
Denn konntet Alles ihr durchschau'n, so brauchte
Maria ja nicht Mutter erst zu werden.

Aehnlich und ganz an Hiob erinnernd heißt es Par. 19, 78 ff. in Bezug auf die Zweifel, welche aus Betrachtungen über das Schicksal der Ungetauften entstehen könnten:

Doch, wer bist du, der zu Gericht will sitzen,
Auf tausend Meilen weit Urtheil zu fällen
Mit deinem Blick, der eine Spanne reichet? — —
O ird'sche Wesen, o stumpfsinn'ge Geister!
Der erste Wille, gut an sich, hat nimmer
Sich von sich selbst, dem höchsten Gut, entfernet.
Das ist gerecht, was mit ihm übereinstimmt.

Damit vergleiche man etwa noch Purg. 33, 85—90. Par. 32, 62—70. Schließlich bedarf es nur einer Erinnerung, daß, wie die Grundgedanken beider Gedichte im religiösen Volksbewußtseyn wurzeln, so auch ihre Scenerie der volksthümlichen Anschauung entlehnt ist: die himmlische Rathsversammlung im Buche Hiob und der in ihr auftretende Satan sind so wenig wie Dante's Hölle, Fegfeuer und Paradies bloße Gebilde der in subjectiver Ungebundenheit sich ergehenden Phantasie der Dichter, sondern, wie eigenthümlich diese auch jene Vorstellungen benutzt und gestaltet

haben mögen, ihre Grundelemente sind Elemente der volksthümlichen Weltanschauung. Im Buche Hiob ist auch die die Grundlage bildende Erzählung dem nationalen Sagekreise entnommen.

Inniger Zusammenhang beider Dichtungen mit der Persönlichkeit der Dichter.

Neben dieser festen objectiven Grundlage zeigen nun beide Gedichte als ihr zweites charakteristisches Merkmal die lebendigste subjective Betheiligung der Dichter an ihrem Gegenstande. Schon von den im Volksbewußtseyn gegebenen Materialien der Göttlichen Komödie konnte gar nicht gesprochen werden, ohne daran zu erinnern, wie innig des Dichters Persönlichkeit in sein Gedicht verflochten ist: bei Dante tritt dieses Verhältniß am deutlichsten hervor, auf ihn mögen sich darum auch zuerst die bezüglichen Erörterungen erstrecken. In dem schon erwähnten Briefe des Dichters an Can Grande heißt es, indem die im Mittelalter geltenden Regeln der biblischen Hermeneutik über mehrfachen Schriftsinn auf die commedia angewendet werden (S. 116. der Ausg. von Torri): Est ergo subiectum totius, literaliter tantum accepti, status animarum post mortem simpliciter sumptus. Nam de illo et circa illum totius operis versatur processus. Si vero accipiatur opus allegorice, subiectum est homo, prout merendo et demerendo per arbitrii libertatem iustitiae praemiandi et puniendi obnoxius est. Man kann diesem doppelten Sinn des Werkes noch einen dritten beifügen, in welchem der buchstäbliche und allegorische Sinn sich durchdringen und welchen man den persönlichen nennen könnte, insofern nach ihm das Gedicht die eigene Seelengeschichte des Dichters darstellt, wie dieser nach einer durch unbefangenen Glauben und fromme Hingebung an das Ewige verklärten Jugend der selbstischen Neigung zum Vergänglichen zur Beute ward,

mit dem Beistande der göttlichen Gnade aber aus diesen Wirrsalen zu selbstbewußter seliger Gemeinschaft mit Gott sich emporrang. Es ist nur aus dem in unserm „gebildeten Publicum" herrschend gewordenen oberflächlichen und äußerlichen Begriff von Sünde und aus dem Vergessen des Umstandes, daß es dem Christenthum wesentlich ist, eben die Sünder zur Buße und zum ewigen Leben zu rufen, erklärlich, wenn neuere Ausleger der Göttlichen Komödie es für ihre Pflicht hielten, ihren Dichter als an den darin geschilderten Verirrungen persönlich völlig unbetheiligt darzustellen. Dante selbst ist nicht so zart mit sich umgegangen, sondern, getreu dem Beispiele des Apostels Paulus und der sündenbekennenden Psalmisten, hat er, in der frohen Gewißheit, ein von Gott Begnadigter zu seyn, mit stolzer Demuth und fester Hand auch von den umnachteten Stellen seines Lebensganges den Schleier gelüftet.

Seine vom Glanze der Ewigkeit durchleuchtete Jugend hat er in der vita nuova dargestellt. Dem neunjährigen Knaben schon war in der lieblichen Gestalt der gleichalterigen Beatrice Portinari (geb. 1265) die himmelan ziehende Macht der göttlichen Liebe a) auf eine für sein ganzes Leben entscheidende Weise entgegengetreten. Mit diesem Augenblicke begann, wie uns der zum Manne gereifte Dichter im Anfange der vita nuova berichtet, jener Abschnitt im Buche seines Gedächtnisses, welcher den Titel

a) Es sey hier an Rückert's Hymne an das Licht erinnert, die mit folgendem Gebete an die die ganze Natur durchwandelnde göttliche Liebe schließt:

Und wo als Weib du sichtbarlich,
Geworden Leib, mir zeigest dich,
Ein Lebensbild, worin vereint
Mir Himmel mild und Erd' erscheint:
Da gieb, o Liebe, daß diese Triebe,
Die ziehn zu ihr, nicht fliehn von dir,
Daß ich vom Sinne bestrickt nicht sey,
Mir selbst entrinne, durch Schönheit frei!

führt: Incipit vita nova! „In selbigem Augenblicke", erzählt er uns, „geschah es, daß der Geist des Lebens, der in der verborgensten Kammer des Herzens wohnt, so heftig zu erzittern begann, daß er in den kleinsten Pulsen sich schrecklich (orribilmente) offenbarte, und zitternd sprach er diese Worte: Ecce deus fortior me; veniens dominabitur mihi" (S. 1 f. bei Förster). Aehnlich schildert er bald nachher (S. 3.) den Eindruck ihres nach neun Jahren ihm zu Theil gewordenen ersten Grußes und bemerkt später (S. 15.) in Bezug auf ihr Grüßen: „Ich sage denn, daß, wenn sie von irgend einer Seite her mir erschien, ich durch die bloße Hoffnung ihres wunderwürdigen Grußes keinen Feind mehr hatte; vielmehr durchdrang mich eine Flamme der Menschenliebe, die mich willfährig machte, Jeglichem zu verzeihen, von dem ich irgend beleidigt worden wäre. Und so Jemand von mir in solchem Augenblicke etwas verlangt hätte, meine Antwort wäre, mit einem Angesichte, gekleidet in Demuth, bloß gewesen: Liebe!" In gleichem Sinne heißt es (S. 34.) in der ersten Canzone der vita nuova (Donne ch'avete intelletto d'Amore):

Wen werth sie fand, zu ihr emporzusehen,
Wird an sich selbst, was sie vermag, gewahren;
Wem ihres Grußes Heil dann widerfahren,
Vergißt in Demuth, was ihm Leids geschehen;
Und als noch Größ'res hat ihr Gott gespendet,
Daß, wer sie jemals sprach, nicht übel endet.

Daß Beatrice sich mit einem Andern vermählte (1287), konnte die ideale Liebe des Dichters nicht stören: fortwährend blieb sie ihm „eine Zerstörerin aller Laster und eine Königin der Tugenden", und wie mühe- und leidenvolle Wege auch der treu Liebende durchwandeln muß, er durfte die Herrschaft der Liebe preisen, weil sie den Sinn ihres Getreuen von Allem abziehe, was bös ist (S. 21.). Noch war er mit Ausführung einer angefangenen Canzone beschäftigt, welche die segenvolle Einwirkung der Geliebten

auf ihn feiern sollte, „als der Herr der Gerechtigkeit jene Adeligste (gentilissima) zu sich rief, auf daß sie einginge zur Herrlichkeit unter der Fahne Maria's, deren Name in tiefster Ehrerbietung von dieser seligen Beseligerin (Beatrice) genannt ward". Mit dem Abscheiden der Geliebten (1290) verlor Dante den Halt, welcher ihn bisher über die Nichtigkeit, die Verwirrung, die Leidenschaft des Weltlebens erhoben hatte. Seine nun folgende Verirrung beschränkt die vita nuova nur auf ein paar Tage und gibt als ihren Grund die Neigung an, welche eine andere Dame durch ihr zartes Mitleid mit seinem Schmerze in ihm erweckt habe. Im Convito allegorisirt Dante diese Dame zur Philosophie, bei welcher er nun, statt in demüthiger Hingebung an die Offenbarung, Trost suchte. Die Göttliche Komödie aber gibt uns vollständigeren Aufschluß. Sie stellt jene Verirrung des Dichters als eine langdauernde und tiefgehende dar und deutet auch ihre Art und Weise bestimmter an. Nicht bloß bekennt er im Allgemeinen (Par. 22, 107 f.), wie er oft im Schmerz über seine Sünden die Brust sich schlage, sondern auch die einzelnen sündigen Neigungen deutet er an, welchen er zur Beute geworden. Im Kreise der Neidischen auf dem Reinigungsberge fühlt er von Mitschuld sich nicht ganz frei; weit mehr aber hat er die Strafe des Stolzes zu fürchten (Purg. 13, 133 ff.), ja selbst dem Schlemmer Forese gegenüber muß er mit Schmerz dessen sich erinnern, was sie bei ihrem früheren Umgange gethan (Purg. 23, 115—117.); auch sein Vertrauen auf die Philosophie erfährt Beatricens Rüge (Purg. 33, 85—90.), und auf seine Neigung zu andern Frauen weist außer den sogleich zu benutzenden Stellen auch Purg. 24, 37. hin. Die Hauptbeweisstellen aber für das tiefe Sündenbewußtseyn Dante's sind Purg. 30, 115—145. und 31, 1—90. Hier hält dem auf dem Gipfel des Reinigungsberges Angelangten Beatrice den Gang seines inneren Lebens vor, damit er in durchgreifendster Reue und Buß-

fertigkeit seine Sünden erst offen erkenne und bekenne, bevor er in die Fluthen Lethe's getaucht wird. Sie erinnert daran, wie er in jenem „neuen Leben", wozu Gottes Gnade durch die Geliebte ihn erweckt hatte, durch Natur und Gnade mit den vielversprechendsten Anlagen ausgestattet war. Eine Zeit lang hielt sie ihn durch den Blick ihrer jugendlichen Augen (mostrando gli occhi giovinetti a lui) aufrecht und auf geradem Wege. Nachdem sie vom Fleisch zum Geist emporgestiegen war, hätte sie ihm noch viel werther seyn sollen, und er hätte von allem Irdischen um so entschiedener sich abwenden, weder von einem Mädchen, noch von sonst Vergänglichem sich anziehen lassen sollen, da selbst ihre liebreizende Gestalt, das Schönste, was je die Erde hegte, dem Tode verfiel. Statt dessen ließ mit ihrem Tode seine Liebe nach,

Und seinen Schritt wandt' er durch irre Pfade,
Die falschen Bilder eines Guts verfolgend,
Die das Versproch'ne nimmermehr erfüllen.
Nichts half's, Eingebungen ihm zu erflehen,
Mit denen ich zurück ihn rief in Träumen
Und sonst, so wenig achtet' er auf solche.
So tief sank er herab, daß alle Mittel
Zu seinem Heil schon unzureichend waren,
Als nur, ihm das verlor'ne Volk zu zeigen.

Unter diese Eitelkeiten, welchen Dante sich ergab, sind außer dem bereits Erwähnten gewiß auch die leidenschaftlichen politischen Parteikämpfe zu rechnen, an welchen er längere Zeit ohne ein mit der christlichen Grundwahrheit zusammenhängendes politisches Princip sich betheiligte. Aber die Macht der alten Liebe war doch zu gewaltig (vergl. Purg. 30, 39: D'antico amor senti la gran potenza): sie machte sich durch alle Störungen hindurch wieder geltend. Schon der letzte Theil der vita nuova erzählt uns (S. 82 f.): „Nachdem solch' sündhaftes Verlangen ausgetrieben war, wendeten wiederum alle meine Gedanken sich der adeligsten Beatrice zu", und am Schlusse heißt es: „Nach diesem

Sonett hatte ich ein wunderbares Gesicht, in welchem ich Dinge sah, die mir den Vorsatz eingaben, nicht mehr von dieser Gebenedeiten zu sprechen, bis zu der Zeit, wo ich würdiger von ihr zu handeln im Stande wäre. Und dahin zu gelangen, beeifre ich mich, so viel ich vermag, wie sie wahrhaftiglich es weiß. Und so darf ich denn, wenn es ihm, in welchem alle Dinge leben, gefällt, daß mein Leben noch einige Jahre dauere, hoffen, von ihr zu sagen, was von Keiner jemals noch gesagt worden. Und dann möge es dem, der der Herr der Gnaden ist, gefallen, daß meine Seele von dannen gehen könne, zu sehen die Herrlichkeit ihrer Gebieterin, das ist, jener gebenedeiten Beatrice, welche glorreich schaut in das Antlitz dessen, qui est per omnia saecula benedictus. Laus Deo!" — Damit schließt die vita nuova, die Göttliche Komödie aber ist das verheißene der verklärten Geliebten würdigere Gedicht. Dante hat darin Wort gehalten: so ist noch niemals eine Geliebte gefeiert worden!

Ich fand mich auf des Lebensweges Mitte
In einen finstern Waldbezirk verschlagen;
Vom richt'gen Pfad hatt' ich gelenkt die Schritte —

Diese Anfangsworte des gewaltigen Gedichtes zeigen uns den fünfunddreißigjährigen Dichter, also zehn Jahre noch nach Beatricens Tode, von jenen Verirrungen umstrickt. Sich ihnen zu entringen, dazu reicht seine eigene Kraft nicht aus. Da nahet sich ihm wieder, zuerst Virgil als treuen Begleiter sendend, dann selbst ihn geleitend, Beatrice, dieselbe Beatrice, die er einst so sehr geliebt, daß er durch sie über die gemeine Menge erhoben ward a), und in welcher jetzt die ganze Fülle der erlösenden göttlichen Gnadenwirkungen sich ihm darstellt. Im letzteren Sinne sagt schon eine Canzone der vita nuova von ihr:

a) Inf. 2, 103 ff. sagt Lucia zu Beatrice:

Beatrice loda di Dio vera,
Che non soccorri quei che t'amò tanto,
Che usciò per te della volgare schiera.

Denn ihrer Schönheit Liebreiz seit dem Tage,
Da sie von dannen schied aus unsern Blicken,
Ward geist'ge Schöne, herrlicher gestaltet,
Die durch den Himmel waltet,
Ein Liebeslicht, die Engel zu entzücken,
Die, scharfen Tiefblicks, ihrem hohen Bilde
Staunen, so reich an Adel ist's und Milde. —

Wir haben eine quellenmäßige Darstellung von Dante's Verhältniß zu Beatrice in möglichster Kürze, aber doch auch in dieser Vollständigkeit gegeben, in der Hoffnung, dadurch einer Widerlegung derjenigen überhoben zu seyn, welche in Beatrice nur eine Personification der Theologie oder gar des ghibellinischen Kaiserthums erblicken wollten: dem Leser, welcher mit reinem Interesse dem Eindrucke der vita nuova wie der Divina commedia sich hingibt, wird es nicht entgehen, daß, wo der Dichter von Beatricen spricht, es mit dem inneren Erzittern einer von der tiefsten persönlichen Liebe bewegten Seele geschieht, — und es liefern diese Stellen die beste Bestätigung zu dem, was Dante (Purg. 24, 52 ff.) über die Entstehungsweise seiner Dichtungen sagt:

Io mi son un che, quando
Amore spira, noto, e a quel modo
Che detta dentro, vo significando.

In der wundersamen gegenseitigen Durchdringung der irdischen und der himmlischen Beatrice liegt gerade ein Hauptreiz der Göttlichen Komödie. Wenn der Dichter seine himmlische Führerin preist als die Sonne seiner Augen (Par. 30, 75.), wenn er der magischen Gewalt gedenkt, die ihr bloßer Name auf ihn ausübt (Par. 7, 13 ff.), die den Zögernden begeistert, in die Flamme des Reinigungsfeuers sich zu stürzen (Purg. 27, 34—54.), wenn er sagt, wie er, da die Himmlische sich naht, noch ehe sein Auge sie erblickt, die gewaltige Kraft der alten Liebe empfand (Purg. 30, 39.), die Zeichen der alten Flamme wieder erkannte (ib. v. 48: Conosco i segni dell' antica fiamma), wenn er nament-

lich so oft ihrer schönen Augen gedenkt, die schon in der vita nuova (s. o.) als die Vermittlerinnen ihres beseligenden Einflusses erschienen, dieser Smaragde, aus welchen Amor die Waffen hernahm, um ihn zum Leben zu verwunden (Purg. 31, 117.), aus welchen er das Band bildete, um ihn zu fesseln (Par. 28, 11 f.), dieser leuchtenden Augen, zu welchen die seinigen ein tausendfaches Sehnen, heißer denn Feuerflammen, hinzieht (Purg. 31, 118 f.), dieser lieben Augen, in welchen ein solches Lächeln flammt, daß er mit den seinigen den Grund seiner Gnade und seines Paradieses zu erreichen glaubt (Par. 15, 34 ff., vergl. noch 27, 88 ff., 30, 28 ff.) — wer fühlte nicht, daß die hinreißende Herzinnigkeit solcher Stellen nicht von der künstlichen Allegorisirung eines abstracten Begriffes, sondern nur von der tiefsten persönlichen Zuneigung zu einem geliebten Wesen ausgehen kann? Und diese Durchdringung des Irdischen und Himmlischen in Beatricen ist nicht eine vom Dichter willkürlich gemachte, eine zum Götzendienst mit der irdischen Geliebten oder zur Herabwürdigung der göttlichen Gnade ausartende, sondern in der irdischen Geliebten trat ihm ein höheres Leben und die göttliche Gnade tritt ihm im Bilde der verklärten Geliebten eben darum entgegen, weil in der That in beiden ein und derselbe göttliche Zug einer reinen, den Menschen über sein beschränktes Selbst erhebenden Liebe sich ihm offenbarte: jene himmelan ziehende Macht des Ewig-Weiblichen, wie es der deutsche Dichter tiefbedeutsam genannt hat, dessen Faust die erlösende Gnade gleichfalls in der Gestalt des verklärten Gretchen's erscheint, wie denn in dieser Beziehung zwischen der Göttlichen Komödie und dem Faust eine innige und bedeutungsvolle Verwandtschaft besteht.

So von der göttlichen Gnade ergriffen und hinangezogen, hat Dante den festen Halt und den rechten Weg für sein ganzes Leben wieder gewonnen. Sein Sinn war jetzt so entschieden von allem Vergänglichen ab- und dem Ewigen

zugewandt, daß er es aussprechen darf (Purg. 24, 76 ff.), es werde, wie bald er auch sterben möge, sein Wunsch doch noch früher das Ufer des Jenseits erreichen. Gleichwohl harrt er ruhigen und festen Sinnes im Erdenleben aus, ob er auch die Vaterstadt und Alles lassen muß, was ihm theuer ist, und fühlen, wie bitter fremdes Brod schmeckt, und ein wie saurer Weg es ist, fremde Treppen auf- und niederzusteigen (Par. 17, 55 ff.). Er fühlt sich gehärtet gegen alle bevorstehenden Stöße des Schicksals (Par. 17, 23 ff. tetragono ai colpi di ventura), stark genug, allein seine Partei zu seyn (ib. 68 f.: a te fia bello, Averti fatto parte per te stesso), und gerüstet von keiner Rücksicht, als von der auf die Wahrheit, sich leiten zu lassen (ib. 124 ff.). Denn er weiß sich als einen Begnadigten, bestimmt, wenn auch durch schmerzensvolle Läuterung, zur ewigen Seligkeit einzugehen (Purg. 13, 133 ff. 21, 24.) a).

a) Außer diesen beiden Stellen möchten wir auch Inf. 3, 91—93. zu denjenigen rechnen, in welchen der Dichter sich als einen nicht für die Hölle, sondern zur Seligkeit bestimmten bezeichnet, eine Stelle, welche uns meist nicht richtig verstanden zu werden scheint. Charon, welcher sich weigert, den Dichter über den Acheron zu fahren, sagt dort:

Per altre vie, per altri porti
Verrai a piaggia, non qui, per passare,
Più lieve legno convien che ti porti.

„Durch andre Wege, durch andre Häfen wirst du, nicht hier, zum Ufer hinüberkommen, ein leichteres Fahrzeug muß dich tragen." Das soll nicht eine ironische oder täuschende Bemerkung Charon's seyn, sondern sie ist nach V. 127 ff. ehrlich und ernst gemeint und vollkommen richtig. Hier heißt es, eine gute Seele fahre nicht auf Charon's Nachen über, und eben darum habe dieser Dante früher abgewiesen. Offenbar also ist der Sinn obiger Stelle: Du als eine nicht für die Hölle bestimmte Seele, muß anderswo und auf einem leichteren Kahne übergehen, nämlich aus dem irdischen Leben in die Ewigkeit. Dieser leichtere Kahn aber ist kein anderer, als der, welcher die zur ewigen Seligkeit bestimmten Seelen zum Purgatorio bringt und welcher Purg. 2, 41. ausdrücklich un vasello snelleto e leggiero genannt wird. Virgil erkennt denn auch V. 94 ff.

In dieser Hoheit und Festigkeit des Sinnes nun beginnt und vollendet sein Geist den Gang durch die drei Theile der jenseitigen Welt. Es ist ein gewagtes Beginnen, daß hier ein Mensch die Vertheilung der Seelen an diese drei Reiche unternimmt, die nur der allwissenden Gerechtigkeit zusteht, um so gewagter, da auch in dieser Beziehung die Persönlichkeit des Dichters auf das lebendigste sich geltend macht, indem er im Reiche der Verdammten, wie in dem der Begnadigten und Seligen, vorzugsweise Solche uns vorführt, zu welchen er selbst in näherer Beziehung stand. Aber um so bewundernswerther ist es, wie selten man daran erinnert wird, daß hier ein menschlicher Richter richte, wie vielmehr der von kleinen Leidenschaften gereinigte, von seiner Höhe frei herabschauende Geist des Dichters im gewaltigen Lapidarstyle göttlicher Aussprüche seine Urtheile verkündet. Weil er im Gefühle seiner Ohnmacht der göttlichen Gnade so demüthig sich hingegeben, darum darf er es wagen, mit so edlem Stolze als Organ der ewigen Gerechtigkeit sich darzustellen.

Verglichen mit dieser Bestimmtheit und Lebendigkeit, worin die Persönlichkeit Dante's, auch wenn wir sonst von ihm nichts wüßten, allein schon auf jeder Seite der Göttlichen Komödie uns entgegentritt a), müssen freilich die wenigen Züge, womit wir wagen dürfen, das Bild des Dichters des Hiob anzudeuten, gar unbestimmt und blaß erscheinen: der Dichter tritt im Gedichte selbst hinter der Erzählung und den auf ihrem Grunde sich ergehenden Wechselreden zurück, und auch sonst ist uns nichts über ihn über-

---

die Bemerkung Charon's als an sich ganz richtig an und beruft sich nur auf den, welcher Alles kann, was er will, auch das dem gewöhnlichen Gang Zuwiderlaufende.

a) obwohl er aus Bescheidenheit nur einmal (Purg. 30, 55.) seinen Namen nothgedrungen nennt (V. 62 f.: mi volsi al suon del nome mio, che di necessità qui si registra).

liefert, so daß die Versuche, ihn seinen bestimmten äußeren Verhältnissen oder gar seinem Namen nach wiederzuerkennen, vollständig im Ungewissen sich ergehen. Gleichwohl fehlt es auch hier nicht an Zeichen einer über die allgemeine poetische Begeisterung hinausgehenden lebendigen persönlichen Betheiligung des Dichters an seinem Gedichte; es ist nicht zu verkennen, daß in den erregten Reden namentlich Hiob's, aber auch der Freunde, des Dichters eigenes Herz pulsirt. Zunächst mag es wohl in unseren mit poetischer Literatur aufgefütterten und überfütterten Generationen vorkommen, daß Einer, was er so empfangen hat, ohne alle tiefere Aneignung wiedergibt, daß er dichtet, wie der Schüler sein rhetorisches Pensum ausarbeitet, daß von Liebe singt, wer nie dergleichen erlebt, und von Weltschmerz dichtet, wer nie eine andere Qual empfand, als etwa das durchbohrende Gefühl des Nichts eines bloßen Literatenlebens. Im Alterthum wurde nicht so gedichtet. Da galt es, daß des Dichters Mund nur überfloß von dem, deß das Herz voll geworden war in der realsten eigenen Erfahrung. Und darum schon stimmen wir nicht bloß ein in Ewald's Bemerkung, daß man „gern glaube, eine innere Erfahrung habe den Dichter zu diesem Werke begeistert", sondern wir meinen, man *müsse* in diesem Falle glauben, was man so *gern* glaubt: ein Gedicht, wie Hiob, ist nicht möglich, ohne daß der Dichter den geistigen Kampf, welchen er darstellt, innerlich selbst durchkämpfte. Die Betrachtung des Einzelnen bestätigt diese Ansicht. Der großartig freie Blick über die mannichfaltigsten Ereignisse im Gebiete des natürlichen und sittlichen Lebens, welcher das ganze Gedicht auszeichnet, beweist hinlänglich, daß es nicht das Werk eines in beschränkten Verhältnissen lebenden oder dem Markte des Lebens völlig fernstehenden Frommen ist, sondern eines Mannes, der, wie Dante, mitten in den Bewegungen und auf den Höhen des menschlichen Lebens stand. Und wenn

man nun sieht, wie lebendig eingehend das Gedicht des früheren Wohlstandes Hiob's (C. 29, 1 ff.) und des damit verbundenen Seelenfriedens (23, 10 ff. 31, 1 ff.) gedenkt, wie ergreifend es das dann hereinbrechende Unglück (C. 19, 13. 30, 1 ff.) und die daran sich reihenden Zweifel an der göttlichen Gerechtigkeit (C. 9, 24 ff.) schildert, wie lebhaft Eliphas jenes Nachtgesicht darstellt, das dem Suchenden höhere Wahrheit offenbart (C. 4, 13.), wie herzzerreißend Hiob's Klagen über sein furchtbares Loos sich ergießen (3, 3 ff. 7, 1 ff. 14, 1 ff.), wie dann allmählich der Sturm sich legt und das zerschlagene Herz dem züchtigenden Gott (C. 17, 3 ff. 19, 20 ff.) und der ewigen Wahrheit sich wieder zuwendet (C. 27, 8 ff.), und wie dann endlich mit dem offenen, vollen Bekenntnisse der Schuld (42, 1 ff.) der innere und äußere Friede vollständig hergestellt erscheint: so wagt man wohl nicht zu viel, wenn man den Dichter als einen Mann sich denkt, der, mit Glücksgütern reich gesegnet, im Bewußtseyn eines gesetzmäßigen Wandels, sein Glück als ein Zeichen des göttlichen Wohlgefallens ansehen durfte, und der nun plötzlich schweren Leiden und damit verzehrenden Zweifeln an der göttlichen Gerechtigkeit und dem Werthe der Gottesfurcht zur Beute wurde, bis sein im innersten Grunde mit Gott gläubig verbunden gebliebener Geist in demüthiger Hingebung an den gnädigen und allweisen Gott mit der Ruhe der Seele auch festen Grund im äußeren Leben wieder fand und nun, zur Befriedigung des eigenen Bedürfnisses und zum Zeugnisse für Andere, in der Geschichte des von der Sage gefeierten frommen Dulders Hiob die Geschichte des eigenen Seelenkampfes darstellte. Sollte übrigens jenes Wagniß doch zu groß seyn, immer bliebe gewiß, daß ohne einen auf ähnlichen Erfahrungen ruhenden persönlichen Zusammenhang mit dem Stoffe des Gedichtes eine so lebendige, tiefe und ergreifende Darstellung dieses Stoffes nicht denkbar wäre.

Dichtungsart.

Wir unterbrechen hier auf kurze Zeit den Gang unſerer Erörterung, um gelegentlich die Frage nach der Dichtungsart zu beſprechen, welcher man den Hiob und die Göttliche Komödie zuzuzählen hat; denn eben in dem ſeither beſprochenen gleich ſtarken Hervortreten eines feſten objectiven Stoffes und des ſubjectiven Intereſſes der Dichter liegt es, daß jene Frage ſo viel Schwierigkeiten gemacht hat. Im Allgemeinen ſetzen wir als anerkannt voraus, daß die Dichtkunſt, welche in durch die Sprache ausgedrückten concreten Vorſtellungen einen geiſtigen Gehalt darzuſtellen hat, und zwar unter völliger gegenſeitiger Durchdringung des geiſtigen Gehaltes und der ſinnlichen Vorſtellung, ihrem Weſen gemäß nur in drei Grundformen ſich entfalten kann: die epiſche Poeſie läßt den allgemeinen geiſtigen Gehalt in einer äußeren Begebenheit hervortreten, die lyriſche ſtellt ihn dar, wie er in der inneren Welt des empfindenden Subjectes ſich entfaltet; die dramatiſche Dichtkunſt ſteht zwiſchen beiden in der Mitte, inſofern ſie es zwar mit der Darſtellung einer äußeren Begebenheit zu thun hat, dieſe aber lediglich in Wechſelrede und Wechſelhandlung der betheiligten Subjecte hervortreten läßt. Dürfte man dieſen drei Urformen aller Poeſie als eine vierte die didaktiſche beifügen, ſo wäre die Frage, welche uns beſchäftigt, leicht entſchieden: man würde unſere beiden Gedichte wohl unbedenklich dieſer Claſſe zutheilen. Aber eine ſolche Vermehrung der Hauptdichtungsgattungen iſt nicht bloß unlogiſch, indem mit dem neuen Eintheilungsgliede eine fremdartige Rückſicht, die auf die äußere Wirkung des Gedichtes, hereingebracht würde, ſondern es widerſpricht auch dem Weſen der Poeſie ſelbſt, der es zukommt, in ſich ſelbſt völlig befriedigt zu ſeyn, wenn man von didaktiſcher Poeſie in dem Sinne redet, daß ſie zu dem beſtimmten Zwecke verfaßt wäre, äußere Belehrung mitzutheilen. Damit ſoll nicht geſagt werden, daß wahre Poeſie nicht auch

dem Denken reiche Nahrung geben und somit belehren könne. Sie wird dieß um so mehr thun, je mehr der geistige Gehalt, welchen sie darstellt, im Gebiete des Gedankens sich bewegt, und man mag solche Gedichte, in welchen dieß vorzugsweise geschieht, immerhin didaktische nennen. Nur vergesse man nicht, daß sie dabei immer einer jener drei Grundformen der Poesie angehören werden. So hat Lucretius ein herrliches didaktisches Epos geschaffen, indem er, die mannichfaltigen Erscheinungen der Natur in lebendigster Darstellung an uns vorbeiführend, zugleich den Gedanken ausdrückt, wie doch die allwaltende Macht der Liebe all dieß Einzelne binde und den Streit der Elemente versöhne; wenn Schiller in seinen „Künstlern", in seinem „Ideal und Leben" und zahlreichen andern Gedichten gleichen Charakters sein von großen ethischen Ideen bewegtes Gemüth ausspricht, so sind das Producte didaktischer Lyrik, und was sollte uns hindern, Lessing's Nathan als ein didaktisches Drama zu bezeichnen? Rein didaktische Poesie hätten wir dagegen etwa in dem bekannten „Bei a und e in prima hat" u. s. w., man wird darauf verzichten, dieses an sich sehr respectable genus als ein viertes der epischen, lyrischen und dramatischen Poesie zuzugesellen.

Hiernach würde es sich also nur darum handeln, welcher von diesen drei Dichtgattungen unsere Gedichte angehören. Und auch die etwaigen Ansprüche der dramatischen Poesie werden sich wohl ohne Weiteres als unbegründet ergeben. Freilich hat Dante sein unsterbliches Werk bescheiden eine commedia genannt, aber nur in dem Sinne, daß, wie die Komödie, auch sein Gedicht einen erfreulichen Ausgang nimmt und in der Volkssprache geschrieben ist [a]: man sieht,

a) Er sagt im Briefe an Can Grande (S. 118 f. bei Torri): Libri titulus est: „Incipit Comoedia Dantis Allagherii, Florentini natione, non moribus." Ad cuius notitiam sciendum est, quod comoedia dicitur a *κώμη*, villa, et *ᾠδή*, quod est cantus, unde comoe-

daß der Sinn dieſer Benennung mit dem Drama in unſerem Sinne nichts gemein hat. Wenn auf der anderen Seite, wie das Hohelied die „hebräiſche Komödie", ſo Hiob die „hebräiſche Tragödie" genannt worden iſt, ſo mag das hingehen, wenn es nicht mehr ſagen ſoll, als daß man an jenen Gedichten ſehen kann, inwieweit der durchaus lyriſche Grundcharakter der altteſtamentlichen Poeſie dem Drama ſich annähern konnte. Wo dagegen jene Ausdrücke ſtrenger genommen werden wollen, da liefern ſie nur einen Beweis für die mißbräuchliche und verwirrende Unbeſtimmtheit, welche jetzt vielfältig in der Anwendung wiſſenſchaftlicher Ausdrücke von der allerbeſtimmteſten Be-

---

dia quasi villanus cantus. Et est comoedia genus quoddam poeticae narrationis, ab omnibus aliis differens. Differt ergo a tragoedia in materia per hoc, quod tragoedia in principio est admirabilis et quieta, in fine sive exitu est foetida et horribilis; et dicitur propter hoc a τράγος, quod est hircus, et ᾠδή quasi cantus hircinus, id est foetidus ad modum hirci, ut patet per Senecam in suis tragoediis. Comoedia vero inchoat asperitatem alicuius rei, sed eius materia prospere terminatur, ut patet per Terentium in suis comoediis. Et hinc consueverunt dictatores (d. i. Dichter und Redner, cf. Du Fresne, Du Cange unter dictare) quidam in salutationibus suis dicere loco salutis „tragicum principium et comicum finem". Similiter differunt in modo loquendi: elate et sublime tragoedia, comoedia vero remisse et humiliter; sicut vult Horatius in sua Poetica, ubi licentiat aliquando comicos ut tragoedos loqui et sic e converso:

„Interdum tamen et vocem comoedia tollit,
Iratusque Chremes tumido delitigat ore;
Et tragicus plerumque dolet sermone pedestri."

Et per hoc patet, quod Comoedia dicitur praesens opus. Nam si ad materiam respiciamus, a principio horribilis et foetida est, quia Infernus; in fine prospera, desiderabilis et grata, quia Paradisus. Sin ad modum loquendi, remissus est modus et humilis, quia loquutio vulgaris, in qua et mulierculae communicant. Et sic patet, quare Comoedia dicitur.

deutung herrscht. Dem Drama nun ist es, wie schon sein Name sagt, ein- für allemal wesentlich, daß es vorzugsweise Handlung ist; der Conflict der verschiedenen Individualitäten und Verhältnisse, welchen es darzustellen hat, muß sich in Wechselhandlung entwickeln, zu deren Begleitung und, Deutung nur die Wechselrede hinzutritt; eben darum ist das Drama zur Aufführung tauglich und naturgemäß auch für die Aufführung bestimmt. Im Hiob aber tritt die Handlung ganz in den Hintergrund, sie dient dem breit und ungehindert dahinströmenden Erguſse der Gefühle und Gedanken der Redenden nur zum Anlaß, und der Dichter selbst tritt, den Fortschritt der Handlung andeutend und die Reden der einzelnen Personen einführend, selber hervor, was dem Wesen des Drama's durchaus zuwider ist. So wenig als Platon's Sympoſion ist das Buch Hiob ein Drama, und daß es so wenig als jenes zur Aufführung sich eignen würde, bedarf keines Beweises. So blieben denn nur die Ansprüche der epischen und der lyrischen Poesie an unsere Gedichte zu prüfen übrig. Dieser Prüfung zur Einleitung diene folgende Bemerkung, welche einer der scharfsinnigsten Aesthetiker, W. von Humboldt, in der Vorrede zu seiner Schrift über Goethe's Hermann und Dorothea macht: „Wer die Theorie der Kunst bearbeitet, befindet sich in dem gleichen Falle mit dem Naturforscher. Was diesem die Natur ist, das ist jenem das Kunstgenie. Wofern er nur gewiß ist, daß dieses und zwar in seiner vollen und reinen Kraft gewirkt hat, so bleibt ihm nichts übrig, als die Geburten desselben geradezu für das zu nehmen, wofür sie sich ankündigen, sie einfach zu beschreiben und sein System, wenn sie sich seiner Classification widersetzen, nach ihrem Bedürfnisse zu erweitern." Diesen Ausspruch im Allgemeinen zum Troste für den Fall, daß ein bestimmtes Gedicht dem Schematismus der hergebrachten Poetik sich nicht fügsam erweist, und insbesondere zur Unterstützung der Ansicht, daß, wie es Geschöpfe gibt, in welchen Thier-

und Pflanzenwelt sich berühren, so auch ein Gedicht die Eigenthümlichkeiten der epischen und der lyrischen Poesie in sich vereinigen kann. Mit dem Epos haben Hiob und die Göttliche Komödie gemein, daß sie den Verlauf eines äußeren Ereignisses darstellen; indem aber das äußere Ereigniß ihren Dichtern Anlaß wird zur Darlegung der Erfahrungen des inneren Lebens, nehmen beide Gedichte einen lyrischen Charakter an. Bei der Göttlichen Komödie übrigens tritt, wie sehr es auch immer mit dem eigenen Seelenzustande des Dichters verflochten seyn mag, das Interesse an der Darstellung der äußeren Begebenheiten doch so entschieden hervor, daß man sie unbedenklich als ein episches Gedicht, den obigen Erklärungen zufolge bestimmter als ein didaktisch-episches Gedicht, bezeichnen kann, wie denn auch die dem Fortschritte der geschichtlichen Entwickelung sich anschließende Terzinenkette, welche Dante statt einer den abgerundeten lyrischen Gedanken ausdrückenden, in sich abgeschlossenen Strophe gewählt hat, den epischen Charakter seines Gedichtes verräth. Wir möchten hinzusetzen, daß in einer Zeit, da einmal jene unbefangene Freude an den volksthümlichen Sagenstoffen, welche den einzig natürlichen Grundtrieb des eigentlichen Epos bildet, verschwunden ist, ein befriedigendes episches Gedicht von größerem Umfange und festem Zusammenhange nur dadurch zu Stande kommen kann, daß der Dichter die darzustellenden äußeren Ereignisse so, wie Dante es gethan hat, mit seiner von den geistigen Interessen seiner Zeit ergriffenen Subjectivität erfüllt; wenigstens sind alle in dieser späteren Zeit entstandenen sogenannten Epen entweder von dem Gepräge des künstlich Gemachten und Forcirten nicht frei, oder sie werden, wie namentlich im sogenannten komischen Epos, zu einem in gefälligen Versen erzählten Roman oder Märchen, dem die concentrirende Kraft einer einheitlichen Grundidee fehlt. — Dagegen tritt nun im Hiob das zu Grunde liegende Ereigniß durchaus zurück: der Dichter benutzt die

auftretenden Personen nur, um in ihren Wechselreden die unter einander sich anklagenden und entschuldigenden Gefühle und Gedanken, welche sein eignes Herz bewegen, auszudrücken, und wegen dieses auch hier überwiegend sich geltend machenden lyrischen Grundcharakters der hebräischen Poesie möchten wir das Buch Hiob lieber als ein lyrisches, bestimmter als ein didaktisch-lyrisches Gedicht bezeichnen. Dabei leugnen wir die epische Grundlage des Gedichtes keineswegs, gestehen vielmehr der Ansicht, welche es darum lieber ein Epos nennen will, ihre relative Berechtigung bereitwilligst zu a). Jedenfalls war es nicht wohl überlegt, wenn z. B. de Wette der Vergleichung Hiob's mit einem Epos allen Sinn absprach, wie sinnlos auch immer jene Vergleichungen mit der Odyssee ausgefallen seyn mögen, in einer Zeit, da man keinen ästhetischen Maßstab kannte, als die von der classischen Poetik erborgte Elle. Das Buch Hiob hat eben die Bedeutung, zu zeigen, inwieweit die im Wesen durchaus lyrische Dichtkunst der Hebräer, wie der dramatischen, so auch der epischen Poesie sich anzunähern vermochte b).

Beziehung auf die Natur und das menschliche Leben.

Der wiederaufgenommene Faden unserer Erörterung führt uns zunächst, als zu einer weiteren gemeinsamen

---

a) Es hat diese Ansicht neuerdings in den vortrefflichen „Beiträgen zum Verständnisse poetischer Formen" von M. Carriere (Morgenblatt, Jahrg. 1851 f.) einen sehr sachkundigen Vertreter gefunden.

b) Umbreit (die Sünde, Beitrag zur Theologie des a. Testaments, S. 73 f.) bezeichnet das Buch Hiob als ein Gedicht, das „in der Entfaltung aller drei Dichtungsarten, der dramatischen in dem Begriff, der epischen in der Erzählung, der lyrischen in der unmittelbar frischen Bewegtheit, in dem Ergusse des Gefühls, die Bewunderung aller Zeiten geworden und die Wahrheit seines didaktischen Zweckes in der vollkommensten Schönheit erfüllt hat." Auch sonst hat der Verfasser des vorliegenden Aufsatzes für die darin ausgesprochenen Ansichten in jener Schrift häufig Bestätigung gefunden

Eigenthümlichkeit unserer beiden Dichtungen, zu der ausgebreiteten Kenntniß der Natur und des menschlichen Lebens, womit ihre Dichter die ganze Welt zu ihrem Gegenstande in Beziehung setzen. Es geschieht dieß nicht, um sinnreiche und prächtige Vergleichungen anzubringen, oder mit dem mannichfaltigen Wissen einen eitlen Prunk zu treiben, es ist überhaupt keine zufällige, sondern eine mit dem Wesen beider Gedichte aufs innigste zusammenhängende Eigenschaft. Eben darum nämlich, weil beide Gedichte, wie, etwa mit Ausnahme des Faust, kein anderes, mit der ganzen Persönlichkeit der Dichter so eng verwachsen sind und deren ganzes Leben abspiegeln, ist es ihnen wesentlich, daß in ihnen seinen Ausdruck finde, was die Dichter von der gesammten Welt erfahren haben, wie sie mit ihr zerfallen sind, sich mit ihr ausgesöhnt oder abgefunden haben a). Und beide Dichter stellen sich als Männer dar, die von Welt und Leben eine auf eigner Erfahrung beruhende gründliche Kenntniß haben, die auch von sich mit Goethe hätten sagen können: „Was ich nicht erlernt habe, das hab' ich erwandert", wie denn die Conflicte, deren Lösung die Aufgabe beider Dichtungen ist, in einem beschränkten Lebenskreise gar nicht hätten entstehen können.

Man wird kaum zu viel sagen, wenn man die Ansicht ausspricht, es seyen im Hiob soviel Naturanschauungen zusammengedrängt, als in dem gesammten übrigen alten Testamente sich finden: vom Himmel bis zur Hölle durch-

a) Beide Dichter konnten mit Fug ihre Gedichte nennen, wie der eine es wirklich thut (Par. 25, 1 ff.):

Die heil'ge Dichtung,
Daran Hand angelegt hat Erd' und Himmel,
Und drob ich manches Jahr schon hager worden *).

*) ..... Il poema sacro
Al quale a posto mano e cielo e terra,
Si che m' ha fatto per piu anni macro.

wandert der Dichter das ganze Gebiet der Schöpfung. Besonders gern verweilt sein Blick auf den Erscheinungen des Himmels, und es ist charakteristisch, daß in seinem in der Sphäre des Hirtenlebens sich bewegenden Gedichte und in den Weissagungen des Hirten Amos sämmtliche alttestamentlichen Sternnamen sich beisamen finden (vgl. meinen Commentar zu Amos, Kap. 5, 8. u. 9.). Er gedenkt der lichtspendenden Sonne (Kap. 9, 7.) und des Morgenrothes, das die Säume der Erde erfaßt, die Ruchlosen von ihr abschüttelt und sie verwandelt, wie den Thon unter dem Siegel, also daß die Gegenstände auf ihr allmählich zu bestimmten Bildern sich gestalten und Alles dasteht wie die Stickerei auf einem Festgewande (Kap. 38, 12 ff.). Er kennt den Bären, den Orion, die Plejaden und die Kammern des Südens (wohl der Canopus und die ihn umgebenden Sterne im Sternbilde des Schiffes, Kap. 9, 7. 38, 31 ff.), auch abergläubische Sternbeschwörung und götzendienerische Verehrung der Gestirne ist ihm nicht unbekannt (Kap. 3, 8. 31, 26 ff.). Vo da wendet er sich herab zu dem Wasser, das in Wolken zusammengebunden ist (Kap. 26, 8 ff.), zu dem Hagel und Schnee, der dort bereitet wird (Kap. 28, 22 ff.), zu Blitz und Donner (Kap. 38, 25. u. 35.), und besonders häufig spricht er von den in jenem Klima doppelt segensreichen Regengüssen (Kap. 5, 10. Kap. 38, 25 f. 28 ff. 37 ff.). Das führt ihn weiter zur Erde, die über dem Nichts schwebt (Kap. 26, 7.); er gedenkt des Meeres, das in Pforten eingeschlossen ist (Kap. 38, 8.), mit besonderem Interesse wieder und in lebendigster Darstellung des versiegenden, die Hoffnung der Karawanen traurig täuschenden Gießbaches (Kap. 6, 15., vgl. 14, 11.), und bis zu den Thoren des Todes steigt er hinab (Kap. 38, 17.). Auf der Erde selbst aber beschreibt er in besonders eingehender Schilderung den Bergbau, durch welchen Metalle und Edelsteine gewonnen werden (Kap. 28, 1 ff.), gedenkt des am Sumpfe aufschießenden Schilfes (Kap. 8, 11.), des

plötzlich wieder sprossenden Baumes (Kap. 14, 7.). Mehr aber als dieses gibt ihm das bewegte Leben der Thierwelt, die ihm vor Allem ein Verkünder der göttlichen Macht und Weisheit ist (Kap. 12, 7.), zu den lebendigsten und anschaulichsten Schilderungen Anlaß. Der Löwe ist ihm ein Bild des Frevlers (Kap. 4, 10.), der gesättigte Wildesel und Stier ein Bild des im Vollgenusse äußerer Glücksgüter Befriedigten (Kap. 6, 5.), das Spinngewebe stellt eitle Hoffnungen dar (Kap. 8, 14.). Der ganze Glanz dieser Schilderungen drängt sich im 38., 39., 40. und 41. Kapitel zusammen. Mit unvergleichlich lebendiger Charakteristik werden uns hier mit wenigen festen Meisterzügen in ihren Eigenthümlichkeiten vorgeführt der Löwe, der Rabe, die Gazelle, der freischweifende Wildesel, der unbändige Oryx, der flüchtige Strauß, das muthige Roß, der Habicht und Adler, schließlich in weitläufigeren Schilderungen das Nilpferd und das Krokodil [a]). Selbst des fabelhaften Phönix wird nicht vergessen (Kap. 29, 18.). Wie herrlich ist, um nur dieß Eine anzuführen, die Schilderung des Rosses!

Gabst du dem Rosse Stärke,
Bekleidetest seinen Hals mit einer Mähne,
Lässest es springen wie die Heuschrecke?
Sein stolzes Schnauben ist furchtbar!
Sie scharren sich ein im Thale, und es freut sich der Kraft,
Es zieht aus, entgegen der Waffenrüstung.
Es lacht des Schreckens und bebt nicht,
Und nicht weicht es zurück vor dem Schwerte.
Auf ihm klirret der Köcher,
Blitzt Lanze und Wurfspeer.
Mit Rennen und Stürmen verschlingt es die Erde,
Und nicht ruht es, denn die Drommete schallt!
Beim Klang der Drommete spricht es: Ha!
Und von Ferne wittert es den Kampf,
Der Führer Toben und Schlachtruf!

a) Die von Ewald gegen die Echtheit dieser beiden Schilderungen vorgebrachten Gründe scheinen uns nicht zureichend: ihre von den übrigen

Könnten wir dieſe Bemerkungen über die Naturbilder des größten altteſtamentlichen Dichters beſſer ſchließen, als mit folgenden Worten des großen Deutſchen, der im Reiche der Dichtkunſt nicht minder bewandert iſt, als im Reiche der Natur (Kosmos Bd. 2. S. 28 f.): „Das Buch Hiob wird allgemein für die vollendetſte Dichtung gehalten, welche die hebräiſche Poeſie hervorgebracht hat. Es iſt ſo maleriſch in der Darſtellung einzelner Erſcheinungen, als kunſtreich in der Anlage der ganzen didaktiſchen Compoſition. In allen modernen Sprachen, in welche das Buch Hiob übertragen worden iſt, laſſen ſeine Naturbilder des Orients einen tiefen Eindruck. „Der Herr wandelt auf des Meeres Höhen, auf dem Rücken der vom Sturm aufgethürmten Wellen. — Die Morgenröthe erfaßt der Erde Saumen und geſtaltet mannichfach die Wolkenhülle, wie des Menſchen Hand den bildſamen Thon. — Es werden die Sitten der Thiere geſchildert, des Waldeſels und der Roſſe, des Büffels, des Nilpferds und der Krokodile, des Adlers und der Straußen. — Wo die Natur kärglich ihre Gaben ſpendet, ſchärft ſie den Sinn des Menſchen, daß er auf jeden Wechſel im bewegten Luftkreiſe wie in den Wolkenſchichten lauſcht, daß er in der Einſamkeit der ſtarren Wüſte wie in der des wellenſchlagenden Oceans jedem Wechſel der Erſcheinungen bis zu ſeinen Vorboten nachſpürt. Das Klima iſt beſonders in dem dürren und felſigen Theile von Paläſtina geeignet, ſolche Beobachtungen anzuregen."

Neben jenen Naturbildern gehen im Hiob her die mannichfaltigſten Bilder aus dem reichbewegten Menſchenleben, von ſeinem dunklen Urſprung (Kap. 3, 16 ff. 10, 8 ff.) bis zu ſeinem von Nacht umhüllten Ausgang (Kap. 3, 17 ff.

Beſchreibungen abgeſonderte Stellung, wie ihr eigenthümlicher Charakter iſt durch die abſonderlichen Eigenſchaften gerade dieſer beiden Thiere hinlänglich erklärt.

14, 10 ff. 38, 17.), dem Tode des Menschen, dessen Tage den Tagen eines Miethlings gleich sind (Kap. 14, 1 ff.), der vergänglich ist, wie der Wurm und die Made (Kap. 25, 6.). Es wird der mannichfaltigen Arten der Naturbenutzung gedacht, der Jagd (Kap. 18, 5.) und der Fischerei (Kap. 40, 25.), des Ackerbaues und der Viehzucht (Kap. 21, 10.), der Schifffahrt und des Handels, der leichten Rohrschiffe (Kap. 9, 28.) und der mit dem Schiffe der Wüste die Wüsten durchziehenden Karawanen (Kap. 6, 18.). Der Dichter kennt Werk und Werkzeug des Krieges (Kap. 20, 24., vgl. Kap. 39, 19 ff.), wie die Pauke, Zither und Schalmei, die zur Freude rufen (Kap. 21, 12.), die stolzen Bauten der Großen (Kap. 3, 14.) und die elenden Wohnungen der Armuth (Kap. 30, 3.). Des Gegensatzes von arm und reich wird namentlich öfter gedacht, des Druckes, unter dem die Armen seufzen (Kap. 24, 3.), und der Bedrücker, die ihn verschulden (Kap. 24, 14.), der Unterstützung, die der rechtschaffene Reiche ihnen gewährt (Kap. 29, 12.), die ja Geschöpfe sind desselben Schöpfers (Kap. 31, 13 ff.).

Den Uebergang zu Dante können wir ebenfalls mit einer Stelle aus Humboldt's Kosmos (Bd. 2. S. 52 f.) machen: „Nach dem Hinschwinden aramäischer, griechischer und römischer Herrlichkeit, ich könnte sagen, nach dem Untergange der alten Welt, zeigt uns der große und begeisterte Schöpfer einer neuen, Dante Allighieri, von Zeit zu Zeit das tiefe Gefühl des irdischen Naturlebens. —— Unnachahmlich malt Dante am Ende des ersten Gesanges des Purgatorio den Morgenduft und das zitternde Licht des sanftbewegten fernen Meeresspiegels (il tremolar della marina), im fünften Gesange den Wolkenbruch und das Anschwellen der Flüsse, wobei nach der Schlacht von Campaldino der Leichnam des Buonconte da Montefeltro in den Arno versank. Der Eingang in den dichten Hain des irdischen Paradieses erinnert den Dichter an den Pinienwald bei Ravenna, „la

pineta in sul lito di Chiassi", wo in den Wipfeln der Frühgesang der Vögel erschallt. Mit der örtlichen Wahrheit dieses Naturbildes contrastirt im himmlischen Paradiese der Lichtstrom, aus welchem Funken sprühen, „die sich in die Blumen des Ufers senken, aber wie von Düften berauscht zurücktauchen in den Strom, während andere sich erheben." Man möchte glauben, einer solchen Fiction liege die Erinnerung an den eigenthümlichen, aber seltenern Zustand der Phosphorescenz des Oceans zu Grunde, wo leuchtende Puncte beim Zusammenschlagen der Wellen sich über die Oberfläche zu erheben scheinen und die ganze flüssige Ebene ein bewegtes Sternenmeer bildet. Die außerordentliche Concision des Styls vermehrt in der Divina commedia den Ernst und die Tiefe des Eindrucks." Diese letzte Bemerkung ist ganz besonders treffend. Niemals läßt sich Dante verleiten, die Beschreibung eines anziehenden Gegenstandes weiter auszuspinnen, als es der Hauptzweck seines Gedichtes fordert und erlaubt, sondern mit antiker Selbstverleugnung zeichnet er das an seinem Gegenstande überhaupt und für den jedesmaligen Fall insbesondere Charakteristische mit knappen, derben Zügen, aber mit solcher Meisterhand, daß man Alles leben, kommen, wandeln sieht. Er hat es, wie Keiner, verstanden, in dem durch Saat und Stoppel schweifenden schwarzen Hund nicht bloß den gewöhnlichen Pudel zu sehen, sondern den Geist in der Natur, die Symbolik der Natur, zu erkennen und zu deuten. Wir müssen uns hier auf Andeutungen beschränken; aber es würde eine dankbare Arbeit seyn, im Sinne Humboldt's die Naturbilder der Göttlichen Komödie vollständig und ins Einzelne eingehend zusammenzustellen, so reich ist das wunderbare Gedicht, das sich im Wesentlichen in außerirdischen Kreisen bewegt, mit der realsten, lebendigsten und gesundesten Naturanschauung durch und durch gesättigt, zum Beweise, daß das Auge, welches die innersten Tiefen des geistigen Lebens ergründet, doch den Blick nicht verlor für die

Außenwelt, und daß wir es hier nicht bloß mit einem großen Dichter, sondern mit einem gewaltigen ganzen Menschen, einer kerngesunden Persönlichkeit zu thun haben. Der inneren Anlage kam die äußere Umgebung fördernd entgegen. Ein Reichthum von Anschauungen der Natur und des menschlichen Lebens mußte dem Dichter zugeführt werden theils durch das vielbewegte Leben seiner Vaterstadt, welche damals den Mittelpunct der politischen Bewegungen Italiens bildete, und in welcher Menschen aus allen Weltgegenden zusammenströmten, theils durch sein eignes wechselvolles Geschick, welches ihn als Studirenden, als Gesandten und als heimathlosen Verbannten nicht bloß an den Hauptorten Italiens umherwarf, sondern ihn auch über die Grenzen seines Vaterlandes hinausführte. So redet er von den gewaltigen Bäumen Indiens (Purg. 32, 40 ff.) und, offenbar aus eigner Anschauung, von den leichten Schatten, welche von grünem Laub und dunklen Zweigen auf die klaren Alpenwasser fallen (Purg. 33, 109 ff.). Er hat von den Schlangen Libyens, Aethiopiens, Aegyptens (Inf. 20, 61 ff.) und der Maremma gehört (Inf. 25, 19.), aber er kennt auch den Biber im Lande „der deutschen Fresser" (tedeschi lurchi), welcher Kopf und Rumpf über, den Schwanz unter dem Wasser haltend, zum Kampfe sich rüstet (Inf. 17, 21 f.). Er hat die hochstämmigen Friesen gesehen (Inf. 31, 64.), die Kapuzen der Mönche zu Köln (Inf. 23, 63.; nach Dionisi wäre freilich Clugni statt Cologna zu lesen), aber auch die buntgekleideten Türken und Tartaren (Inf. 17, 16 f.). Bei der ersten Feier des Jubeljahres in Rom (1300) hat er gesehen, wie man, um das Gedränge auf der Engelsbrücke zu vermeiden, die eine Seite zum Gange nach der Peterskirche, die andere nur zum Rückwege benutzte (Inf. 18, 28.), wie die nördlichen Barbaren staunend standen vor den Wundern Roms, die Kroatier in frommer kindlicher Rührung niederfielen vor dem Angesichte des Herrn auf dem damals ausgestellten

Schweißtuche der h. Veronica (Par. 31, 23 und V. 103 ff. a)). Zu anderer Zeit aber hat auch er ſelbſt ſtaunend geſtanden vor den gewaltigen Dämmen, welche die Flamländer bei Brügge und Cadſand zum Schutze gegen die Fluth aufgeführt (Inf. 15, 4.), und die Straße von Paris, in welcher ſein theurer Lehrer Siger docirte (Par. 10, 28.), kennt er ebenſowohl, wie das Arſenal zu Venedig, deſſen Arbeiten er mit anſchaulichſter Lebendigkeit beſchreibt (Inf. 21, 7 ff.). Durch dieſes Wanderleben wurde denn auch dem Dichter die Möglichkeit gegeben, von verſchiedenen Oertlichkeiten ſo überaus lebendige und anſchauliche Bilder zu entwerfen. Außer dem Pinienhaine von Chiaſſi (Purg. 28, 1 ff.), deſſen ſchon Humboldt gedachte, ſey in dieſer Rückſicht noch erinnert an die Beſchreibung der Umgebung von Mantua (Inf. 20, 61 ff.), an die herrliche Schilderung der Bäche, welche von den grünen Höhen des Caſentin in den Arno ſich ergießen (Inf. 30, 64 ff.), an die höchſt anſchauliche Schilderung der Lage von Aſſiſi (Par. 11, 43 ff.). Bei weitem die meiſten jener Naturbilder kommen bei Gelegenheit von Vergleichungen in der Göttlichen Komödie vor. Wiewohl nun Dante mit homeriſcher Naivetät ſich zuweilen nicht ſcheut, z. B. die auf ihn zukommenden verklärten Seelen im Paradieſe den Fiſchen zu vergleichen, welche dem, was in den Teich fällt, raſch zuſchwimmen (Par. 5, 100 ff.), ſich ſelbſt aber und den ihn begleitenden Virgil zwei Stieren, welche unter einem Joche gehen (Purg. 12, 1.), ſo zeigt ſich doch im Ganzen der feine Unterſchied, daß die Vergleichungen im Inferno durchſchnittlich den niederen Kreiſen des Natur-

a) Dieſe wunderſchöne Stelle heißt:

Quale e colui che forse di Croazia
Viene a veder la Veronica nostra,
Che per l'antica fama non si sazia,
Ma dice nel pensier, fin che si mostra:
Signor mio Gesù Cristo, Dio verace:
Or fu si fatta la sembianza vostra?

lebens entlehnt sind, während sie im Purgatorio und Paradiso, gleichsam an der fortschreitenden Läuterung des Dichters theilnehmend, zu höheren Sphären sich erheben. Vom Himmelsgewölbe und der Sternenwelt, in deren Gebiet sich der Dichter, gleich dem des Hiob, sonst so gern bewegt, ist im Inferno nicht ein einziges Bild entlehnt. Auch die ruhige Pflanzenwelt leiht nur in dem einleitenden zweiten Gesange das schöne Bild der im Sonnenschein sich wieder aufrichtenden, vom Froste gedrückten Blumen her, um des Dichters wiederkehrenden Muth zu bezeichnen (Inf. 2, 127 ff.), und dann im dritten Gesange noch die im Herbste fallenden Blätter als Bild der dem Acheron zustürzenden Seelen (Inf. 3, 112 ff.). Im Bereiche der eigentlichen Hölle aber werden die Züge zur Schilderung ihrer Schauer und der Qualen der Verdammten dem wilder bewegten Leben der Thierwelt entlehnt, und zwar ist es gerade das Unbedeutende, Gemeine, Lächerliche, Widrige, was der Dichter zu diesem Zwecke auswählt, gleichsam um zu zeigen, wie tief diese verlorenen Seelen sich selbst dadurch erniedrigt haben, daß sie an Vergängliches sich hängten, statt im Zuge zum Ewigen ihre Würde zu erkennen und zu wahren. So wird denn hier Cerberus dem durch den zugeworfenen Fraß beschwichtigten Hunde verglichen (Inf. 6, 28.), der toll wüthende Minotaurus dem auf den Tod bereits getroffenen, sich losreißenden Stier (Inf. 12, 12 ff.), der wüthende Teufelsschwarm, welcher dem Dichter und seinem Begleiter entgegenstürzt, den auf den Bettler losfahrenden Hofhunden (Inf. 21, 67.). Die vor dem Engel Gottes im Schlamm des Styx flüchtenden Zornmüthigen aber gleichen den Fröschen, die vor der Wasserschlange ans Ufer flüchten (Inf. 9, 76.), die vom Feuerregen gequälten Wucherer dem im Sommer sich kratzenden Hunde und dem Ochsen, der die Nase sich leckt (Inf. 17, 49 ff. und 75.). Die im Pechsee kochenden bestechlichen Beamten werden mit den Fröschen verglichen, die nur mit

dem Maule über das Waſſer hervorſehen, dann mit Fröſchen, die vor einer nahenden Gefahr vom Strande ins Waſſer flüchten, von denen aber einer unvorſichtigerweiſe zurückbleibt; der dieſem gleichende Sünder wird dann von dem verfolgenden Teufel mit dem Haken gepackt und wie eine Fiſchotter in die Höhe gezogen (Inf. 22, 25 ff. 33. 36.). Wie die wild aus dem Stalle hervorſtürzenden Schweine, ſo rennen diejenigen ſich nach, die durch Verſtellung in eine fremde Perſönlichkeit Betrug trieben (Inf. 30, 26), und die von Krätze geplagten Fälſcher kratzen ſich mit ſolchem Eifer, wie der von ſeinem Herrn erwartete Stallknecht ſeine Pferde ſtriegelt, und wie unter dem Meſſer die Schuppen der Braſſe oder ſonſt eines großſchuppigen Fiſches, ſo fällt unter ihren Nägeln der Schorf von ihnen (Inf. 29, 76 ff.). Auch die im Eisſee wie Splitter im Glaſe eingefrorenen Verräther (Inf. 34, 12.) ſtecken, wie die quakenden Fröſche, nur den Kopf hervor und klappern vor Froſt, wie die Störche (Inf. 32, 31 ff.), die Dante aber nicht, wie es Heine einmal gethan hat, „mit dem langen Storchbein" klappern läßt; denn Dante ſchildert, was er erlebt und geſehen, Heine, wovon er einmal obenhin geleſen oder gehört. Ueberhaupt wer den Unterſchied kennen lernen will zwiſchen einem dichtenden Manne und einem dichtenden Literaten, der möge die Naturpoeſie der Göttlichen Komödie mit der unſerer neueſten Weltſchmerzpoeten vergleichen! Zu jenen craſſeren Bildern nun paßt es ferner, wenn von den Verrenkungen des bewußtlos niedergeſunkenen Epileptiſchen (Inf. 20, 16. 24, 112.), von der Mißgeſtalt des Waſſerſüchtigen, deſſen Körper einer Laute gleicht, und deſſen aufgeblähter Bauch gleich einer Trommel tönt (Inf. 30, 49 f. 102 f.), von dem mundaufſperrenden Schwindſüchtigen (Inf. 30, 56.) die Züge entlehnt werden, und wenn die aus den Nebeln des unterſten Höllengrundes allmählich auftauchende Schreckgeſtalt Lucifer's mit einer Windmühle verglichen wird (Inf. 34, 12.).

Doch auch an Bildern von milderem Charakter fehlt es nicht. Dahin gehören die im Herbste schweifenden Staaren und die mit klagendem Geschrei in langen Reihen ziehenden Kraniche (Inf. 5, 40 ff., vgl. Purg. 24, 64 ff. 26, 34 ff.), die Ente, die, vom Falken verfolgt, untertaucht, worauf dieser, getäuscht und entmuthigt, den Fang aufgibt (Inf. 22, 130 ff.), der Falke, der ohne Fang langsam und kleinmüthig niedersteigt (Inf. 17, 127—132.) a), die Delphine, welche mit den an der Oberfläche der Wellen sichtbar werdenden Windungen ihres Rückens den Schiffern Sturm verkünden (Inf. 22, 19.), die in den Hundstagen rasch durch die Zäune schießende Eidechse (Inf. 25, 79 ff.), die summenden Bienenschwärme (Inf. 16, 1 ff.) und die zahllosen Leuchtkäfer in der Sommernacht (Inf. 26, 25. bis 30.). Auch der Phönix fehlt hier so wenig, wie im Hiob (Inf. 24, 106 ff.). Wunderlieblich wird die auf Dante's Zuruf mit ihrem Geliebten herbeischwebende Francesca da Rimini dem sehnsüchtig dem Neste zufliegenden Taubenpaare verglichen (Inf. 5, 82 ff.) b), und wie großartig ist die Schilderung des Sturmes, welcher die Ankunft des Himmelsboten an den Ufern der Styx verkündet (Inf. 9, 64 ff.) c)! Im Purgatorio und Paradiso ist nun diese

a) Discende lasso, onde si muove snello,
Per cento ruote, e da lungi si pone
Dal suo maestro, disdegnoso e fello.

b) Quali colombe dal disio chiamate,
Con l'ali aperte e ferme, al dolce nido
Volan per l'aer dal voler portate.

c) E già venià su per le torbid' onde
Un fracasso d'un suon pien di spavento,
Per cui tremavano ambedue le sponde;
Non altrimenti fatto che d'un vento
Impetuoso per gli avversi ardori,
Che fier la selva, e senza alcun rattento
Li rami schianta, abbatte, e porta fori:
Dinanzi polveroso va superbo,
E fa fuggir le fiere e li pastori.

Milde, Lieblichkeit, oder Erhabenheit durchaus der Charakter der vorkommenden Naturbilder. Da wird der Schafe gedacht, die eins nach dem andern aus dem Stalle kommen, und von welchen unbewußt die hinteren den vorderen Alles nachthun (Purg. 3, 76 ff.), des Lammes, welches unschlüssig zwischen zwei Wölfen, des Hundes, welcher zwischen zwei Hirschkühen steht (Par. 4, 4 ff.). Sordello wird mit dem im Niederlegen um sich schauenden Löwen verglichen (Purg. 6, 65 ff.), der durch den Zuruf eines Engels aus träumender Betrachtung aufgeschreckte Dichter mit dem aus dem Lager aufgescheuchten Wild (Purg. 24, 135.), der Verstand aber, der in der göttlichen Wahrheit ruht, mit dem in seinem Lager ruhenden Wilde (Par. 4, 127.). Es wird das Vögelchen geschildert, welches auf seinem Neste sehnsüchtig den Tag erwartet (Par. 23, 1—9.), der junge Storch, welcher die Flügel versucht, aber, ohne vom Neste sich zu erheben, sie wieder sinken läßt (Purg. 25, 10 ff.), und der über dem Neste kreisende Storch (Par. 19, 9 ff.), die von gemeinschaftlichem Fraße plötzlich aufgescheuchten Tauben (Purg. 2, 124.), und die Vögel, welche gesättigt vom Bache in Kreisen oder Reihen sich aufschwingen (Par. 18, 73 ff.), mit wundervoller Anschaulichkeit namentlich die vom nächtlichen Lager sich aufmachenden Krähen (Par. 21, 34 ff.) a). Auch die geordneten Züge der Ameisen treten auf (Purg. 26, 34.), und die in das himmlische Licht eingehüllte verklärte Seele wird dem Insect verglichen, das von seinem Gespinnste umschlossen ist (Par. 8, 54.).

---

a) E come per lo natural costume,
Le pole insieme, al cominciar del giorno,
Si muovono a scaldar le fredde piume;
Poi altre vanno via senza ritorno,
Altre rivolgon sè, onde son mosse,
Ed altre roteando fan soggiorno.

Wer denkt hier nicht an Goethe's „dort wiegt sich der Raben geselliger Flug!“

Mit besonderer Vorliebe aber wird an den kühn in die Sonne schauenden Adler erinnert (Par. 1, 48.) und an den edlen Falken. Den Neidischen sind auf dem Reinigungsberge zu läuternder Strafe die Augen vernäht, wie dem zu zähmenden Falken (Purg. 13, 70 ff.). Mit einer Naturtreue, welche Philalethes aus Kaiser Friedrich's II. Schrift de arte venandi cum avibus bestätigt, wird der Falke geschildert, der erst auf seine Füße sieht, dann aber sich wendet, schreit und sich dehnet, des Fraßes begierig, der seiner wartet (Purg. 19, 64 ff.) [a]). Wahrhaft prächtig ist die Beschreibung des, nachdem die Kappe ihm abgezogen ist, zum Fange sich rüstenden edlen Thieres (Par. 19, 37.) [b]), dem dann begierig das Auge des Jägers nachfolgt (Par. 18, 45.). Minder freundliche Bilder werden nur an Stellen gebraucht, wo menschlicher Schwachheit (Par. 16, 70.) oder dämonischer Mächte (Purg. 32, 133.) gedacht wird. Zu dem im Fegefeuer und Paradiese herrschenden milderen Charakter der Naturbilder stimmt es denn auch, daß des stilleren Pflanzenlebens häufiger Erwähnung geschieht, der grünen Blätter, die das Leben der Pflanze bezeugen (Purg. 18, 53.), des sanften Blätterrauschens, Vogelgesanges, Waldesduftes im Pinienhaine von Chiassi (Purg. 28, 1—21.), des im Bache sich spiegelnden schön beblümten Ufers (Purg. 30, 109.), des im Frühling verdorrt scheinenden Dornes, der doch wieder Rosen trägt (Par. 13, 133 ff.), der von der Sonne eröffneten Rosenknospe, womit der Dichter sein wachsendes Zutrauen vergleicht (Par. 22, 55 ff.), des vom Winde gebeugten, dann sich wieder aufrichtenden Laubes (Par. 26, 85.), so wie andererseits des Schnees, den der

a) Quale il falcon che prima a' piè si mira,
Indi si volge al grido, e si protende,
Per lo disio del pasto che là il tira.

b) Quasi falcone ch'esce di capello,
Muove la testa, e coll' ali si plaude,
Voglia mostrando, e facendosi bello.

Nordoſt in den apenniniſchen Wäldern verhärtet (Par. 30, 85 ff.), oder der in der Sonnenwärme ſchmilzt (Par. 2, 106. 33, 64 ff.). — Beſonders charakteriſtiſch iſt es endlich, wie bereits bemerkt, daß die von dem Himmel und den Geſtirnen entlehnten Bilder, welche in die Finſterniß der Hölle niemals hineinſpielen, im Fegefeuer und Paradies ſo häufig ſind. Daß Dante von dem Weltgebäude nach dem Standpuncte ſeiner Zeit, alſo nach dem ptolemäiſchen Syſteme, die gründlichſte Kenntniß hat, das beweiſt ſein großes Gedicht auf jeder Seite. Hier intereſſiren uns nur anſchauliche Schilderungen beſtimmter Himmelserſcheinungen, und in der That ließe ſich faſt ihr ganzer Wechſellauf mit Stellen der Göttlichen Komödie beſchreiben. Sie ſchildert neben den Blitzen bei einbrechender Sommernacht und den Nebeln am Auguſtabend (Purg. 5, 37.) die ruhige Pracht eines heiteren Sternhimmels (Purg. 1, 13 ff.), vom erſten Glitzern einzelner Sterne beim Hereinbrechen der Nacht (Par. 14, 70 ff.) bis zu ihrem allmählichen Verſchwinden in der Morgendämmerung (Par. 30, 1 ff.), die, wie die Theile des Rades, welche der Achſe zunächſt ſind, um den Pol ſich langſam drehenden Sterne (Purg. 8, 87., vergl. Par. 10, 78.) und die Milchſtraße mit ihren kleinen und großen Lichtern (Par. 14, 97 ff.), dann den lichten Schein am Himmel, welcher den aufgehenden Mond ankündigt (Purg. 9, 1 ff.), den unter den Geſtirnen, wie Diana unter ihren Nymphen, prangenden Vollmond (Par. 23, 25 ff.) und die gegen Mitternacht aufgehende, einem glühenden Keſſel ähnliche, unvollkommene Scheibe des Mondes (Purg. 18, 76 ff.), ſtark erinnernd an die herrlich malenden Verſe des deutſchen Dichters:

> Wie traurig ſteigt die unvollkommne Scheibe
> Des rothen Monds mit ſpäter Glut heran!

Aehnlich iſt die Schilderung des tief am Horizonte durch die Morgennebel glühenden Mars (Purg. 2, 13.). Beſonders oft wird der Zeit des nahenden und hereinbrechenden Mor-

gens gedacht. Ein die Dichter auf dem Reinigungsberge führender Engel wird dem zitternden Strahl des Morgensternes verglichen (Purg. 12, 90.) a), im Paradiese wird der heil. Bernhard durch Mariens Glanz verschönt, wie von der Sonne der Morgenstern (Par. 32, 10 ff.). Die verschiedenen Stufen der Morgendämmerung finden Purg. 1, 115 ff., 2, 1 ff., Par. 30, 1 ff., 31, 118 ff. ihre Schilderung. Auch der Kühle wird gedacht, die gegen Tagesanbruch sich erhebt (Purg. 19, 1 ff.), insbesondere der dann wehenden düftereichen Mailuft (Purg. 24, 145 ff.) b), so wie des Schwalbengesangs, der zur Zeit, da die Träume am lebhaftesten sind, den Morgen ankündigt (Purg. 9, 13 ff.). Endlich tritt das glänzende Gestirn des Tages hervor mit von Dünsten so gemildertem Strahle, daß das Auge auf ihm ruhen kann (Purg. 30, 22 ff.) c); es macht die erstarrten Glieder geschmeidig (Purg. 19, 10 ff.), bringt aber oft auch erst allmählich durch die dichten Alpennebel durch (Purg. 15, 1 ff.), wenn nicht ein frischer Nord den Himmel reinigt (Par. 28, 79 ff.).

Auch die in die Göttliche Komödie eingewobenen Schilderungen von Ereignissen aus dem menschlichen Leben erstrecken sich auf dessen ganzes Gebiet; vor Allem aber tritt hervor, was die Interessen des Edelmannes näher berührt: die ritterliche Uebung der Jagd und die Werke des Kampfes

---

a) . . . . nella faccia quale
Pare tremolando mattutina stella.

b) E quale, annunciatrice degli albori
L'aura di maggio muovesi ed olezza,
Tutta impregnata dall' erba e da' fiori.

c) Io vidi grà nel comminciar del giorno
La parte oriental tutta rosata,
E l'altro ciel di bel sereno adorno,
E la faccia del sol nascere ombrata,
Si che per temperanza di vapori,
L'occhio lo sostenea lunga fiata.

und Krieges. Beziehungen auf die Jagd, namentlich auf die edle Falkenjagd, sind schon früher erwähnt worden, und so sey hier nur noch an die in ihrer Gedrängtheit unvergleichlich malerische Schilderung des Tobens der Saujagd (Inf. 13, 111—114.) erinnert:

Als aufmerksam uns ein Getöse machte,
Gleichwie den Jäger, der auf seinem Stande
Das Nah'n des Keulers und der Meute merket,
Die Thiere stürmen hört, die Zweige krachen a).

Ueberhaupt beruht die große Lebendigkeit von Dante's Naturschilderungen zum großen Theile unverkennbar darauf, daß er die ganze Natur und insbesondere die Thierwelt mit dem aufmerksamen, scharfen, das Charakteristische rasch erkennenden Auge des Jägers ansieht. Die Stelle Purg. 23, 1—3., wo er sein aufmerksames Schauen nach den Zweigen des Baumes mit dem desjenigen vergleicht, welcher Vögeln nachstellt, ist ebenso sehr ein Beweis für diese auf eigener Erfahrung ruhende Lebendigkeit der Darstellung, als für den geringen Werth, welchen der Ernst des Mannes solchen Beschäftigungen beimaß b). Auch den Krieg kennt er aus eigener Uebung: in der Schlacht bei Campaldino (Juni 1289), auf welche auch eines seiner gewaltigsten Naturbilder sich bezieht (Purg. 5, 109 ff.), hat er selbst mitgefochten, und auch der Eroberung Caprona's beigewohnt, deren geängstigt zwischen den Belagerern durchziehende Besatzung er (Inf. 21, 94.) so anschaulich beschreibt. Er gedenkt der Griff und Vortheil sich absehenden nackten Ringer (Inf. 16, 22—24.), der zu straff gespannten, darum

a) Quando noi fummo d'un rumor sorpresi,
Similemente a colui, che venire
Sente il porco e la caccia alla sua posta,
Ch'ode le bestie e le frasche stormire.

b) Mentre che gli occhi per la fronda verde
Ficcava io cosi, come far suole
Chi dietro all' uccellin sua vita perde.

ſpringenden und den Pfeil mit geringerer Kraft abſchnellenden Armbruſt (Purg. 31, 16—19.), der concentriſchen, durch Brücken verbundenen Feſtungswälle (Inf. 18, 10 ff.), des Ritters, der, um die Ehre des erſten Angriffs zu haben, aus ſeiner Schaar hervorſprengt (Purg. 24, 94 ff.), des vor einem Trupp als Escorte Vorausgehenden, welcher bei Wahrnehmung von etwas Fremdartigem plötzlich ſtillſteht (Purg. 33, 106 ff.); und die verſchiedenen Signale für Heeresbewegungen kennt er ſo gut (Inf. 22, 1 ff.), als die künſtlichen Schwenkungen eines Heereszuges ſelbſt (Purg. 32, 19 ff.): im ewigen Frieden des Paradieſes wird an kriegeriſche Bilder nicht mehr erinnert. Nächſt ihnen ſind von der Schifffahrt entlehnte Bilder beſonders häufig. Wie ſchön wird Inf. 1, 22—24. die Empfindung der eben aus dem Sturme Geretteten geſchildert a), wie maleriſch der aus der Tiefe heraufſteigende Geryon (Inf. 16, 133.) dem nach der Lichtung des Ankers wieder heraufkletternden Matroſen verglichen, „der den Oberleib ausſtreckt und die Füße zuſammenzieht", dann 17, 19. mit dem halb auf dem Lande, halb noch im Waſſer ſtehenden Kahne, 17, 100. bei ſeiner Umkehr mit dem vom Stapelplatze zuerſt allmählich rückwärts gehenden, dann erſt ſich wendenden Schiffe! Inf. 7, 13 ff. fällt Plutus auf einmal zuſammen, wie das vom Winde geblähte Segel, wenn plötzlich der Maſt bricht, Antäus aber erhebt ſich wie der Maſt im Schiffe (Inf. 31, 48.). Purg. 30, 58 ff. wird Beatrice mit dem Admiral verglichen, der auf ſeinem Schiffe bald hinten, bald vorn ſteht, die Bemannung der übrigen zu beaufſichtigen und zu ermuthigen; vergl. noch die oben bereits benutzte Stelle

a) E come quei, che con lena affanata
Uscito fuor del pelago alla riva
Si volge all' acqua perigliosa e guata;
Così l'animo mio, che ancor fuggiva,
Si volse indietro a rimirar lo passo
Che non lasciò giammai persona viva.

Inf. 21, 7 ff. und 34, 48. Purg. 24, 3. 32, 115 ff. Par. 13, 136. 25, 133. Aber auch Schilderungen der mehr alltäglichen Lebensverhältniſſe finden ihre Stelle. Wir ſehen den Ackerbauer und Winzer, welche zu Anfang des Jahres früh Morgens erſt durch den Reif erſchreckt werden, dann aber, nachdem die Sonne gewirkt hat, zur Arbeit froh zurückkehren (Inf. 24, 1 ff.), den im hohen Sommer auf einem Hügel zur Abendzeit ruhenden Landmann (Inf. 26, 25 ff.), die am heißen Mittage nach dem Fraße auf dem Bergesgipfel unter dem Schutze der Hirten ruhende Ziegenheerde und den Nachts bei der Hürde wachenden Hirten (Purg. 27, 76–87.), den alten Schneider, der das ſchwache Auge nähern und ſchärfen muß, um das Nadelöhr zu finden (Inf. 15, 19.), die wohlausgeſtattete Küche des Reichen (Inf. 21, 55. 29, 73 ff. 82 ff.) und die an Ablaßorten Kopf über Kopf heiſchenden blinden Bettler (Purg. 13, 61—66.), ſo wie das Gedränge um den, der im Spiele gewonnen (Purg. 6, 1 ff.). Der liebliche Ton der Geige und Harfe erſchallt (Par. 14, 118 ff.), das den Sänger begleitende Zitherſpiel (Par. 20, 142.), die Melodie, die dem Gedichte ſich anſchließt (Par. 28, 9.); wir erblicken den taumelnden Gang des Trunkenen (Purg. 15, 121 ff.), die hohlen Augen der Schlemmer (Purg. 23, 31.), aber auch die Dame, die in der Ordnung des Tanzes pauſirt, um auf das Zeichen der Muſik wieder fortzufahren (Par. 10, 79 ff.), und wenn der Dichter die kaum bemerkbaren Umriſſe eines Bildes beſchreiben will, ſo vergleicht er ſie mit der auf ſchöner weißer Stirn kaum ſichtbaren Perle (Par. 3, 10 ff.). Dem gegenüber treten Schilderungen aus dem kirchlichen Leben. Es wird des langſamen Schrittes der Proceſſionen gedacht (Inf. 20, 9., vergl. Purg. 23, 16 ff.), der nacheinander ziehenden fratres minores (Inf. 23, 3.), beſonders häufig aber der häuslichen Verhältniſſe, zwiſchen Herrn und Diener (Par. 24, 148 ff.), vornehm und gering (Purg. 33, 25.), und namentlich zwi-

ſchen Mutter und Kind (Inf. 23, 38 ff. Purg. 30, 43 ff. 31, 64. Par. 22, 2 ff. 23, 121 ff. 30, 82 ff. 33, 107 ff.). Zum Schluſſe aller dieſer Erörterung ſtehe hier die rührend ſchöne Darſtellung der Abendempfindung des fern von der Heimath Weilenden (Purg. 8, 1 ff.):

Die Stunde war's, die Schiffenden das Sehnen
Heim wendet und ihr Herz erweicht am Tage,
Da ſie: „Lebt wohl!“ geſagt den ſüßen Freunden,
Und die mit Liebe quält den neuen Pilgrim,
Wenn er von fern ein Glöcklein hört, deß Hallen
Den Tag ſcheint zu beweinen, der dahin ſtirbt.

Daneben die wunderliebliche Schilderung der zur Frühmeſſe rufenden Morgenglöckchen (Par. 10, 139 ff.):

— Gleich dem Seiger, der uns ruft zur Stunde,
Da Gottes Braut [die Kirche] aufſteht, dem Bräutigame,
Daß er ſie lieb', ihr Morgenlied zu bringen,
Da einen Theil er zieht, den andern treibet,
„Tin, tin“ enthallend mit ſo ſüßem Klange,
Daß wohlgeſtimmt der Geiſt von Liebe ſchwellet:
Alſo gewahrt' ich das ruhmvolle Rad a) ſich
Bewegen, tauſchen Stimm' um Stimm', in ſolchem
Accord, mit ſolcher Süßigkeit, wie dort nur
Man ſie vernimmt, wo ewig der Genuß währt b).

Planvolle Anlage.

Wer ſtaunte nicht über dieſen Reichthum von vielen Anſchauungen, womit das hochfliegendſte aller Gedichte er=

a) Der Kreis, welchen die verklärten Kirchenlehrer bilden.

b) Der volle Reiz dieſer Stelle kann nur im Original empfunden werden:

Indi come orologio, che ne chiami
Nell' ora che la sposa di Dio surge
A mattinar lo sposo perchè l'ami,
Che l'una parte e l'altra tira ed urge,
Tin tin sonando con sì dolce nota,
Che il ben disposto spirto d'amor turge;
Così vid' io la gloriosa ruota
Muoversi, e render voce a voce in tempra
Ed in dolcezza, ch'eser non può nota,
Se non colà dove il gioir s' insempra.

füllt ist! Und ist es nicht bei dieser Fülle und Mannichfaltigkeit des Stoffes doppelt bewundernswerth, daß der Dichter seinen eigentlichen Zweck auch keinen Augenblick aus dem Auge verliert, und des Maßes, welches er mit weiser Selbstbeschränkung sich bestimmt hat, auch im höchsten Fluge der Begeisterung sich stets bewußt bleibt [a])? Die Eigenschaft der planvollsten Anlage und der rundesten Abgeschlossenheit, welche wir als eine unsern beiden Gedichten gemeinsame zuletzt noch hervorheben wollten, und in deren Besprechung wir hiermit bereits eingegangen sind, weisen wir wieder zuerst an der Göttlichen Komödie nach, weil sie in dieser am deutlichsten vorliegt. Im Briefe an Can Grande (S. 116. bei Torri) gibt der Dichter selbst die Grundzüge seiner Eintheilung an: Forma tractatus est triplex secundum triplicem divisionem. Prima divisio est, qua totum opus dividitur in tres canticas. Secunda, qua quaelibet cantica dividitur in cantus. Tertia, qua quilibet cantus dividitur in rhythmos. Das Bestimmtere in dieser Beziehung, wie es aus dem Gedichte selbst sich ergibt, kann nicht besser dargestellt werden, als es von Blanc in seinem trefflichen Artikel über Dante in der Ersch- und Gruber'schen Encyklopädie geschehen ist. „Die drei Reiche der übersinnlichen Welt, die Orte, worin sich der Mensch, den Lehren des katholischen

a) Am Schlusse des Purgatoriums (33, 136.) sagt der Dichter, nachdem er aus der Quelle Eunoe getrunken:

Wenn ich, o Leser, größ'ren Raum zum Schreiben
Noch hätte, möcht' ich wohl zum Theil besingen
Den süßen Trank, dran nimmer satt ich würde;
Doch weil erfüllt schon sind die Blätter alle
Gewoben für dieß zweite Lied [das Purgatorium,] so halten
Vom Weitergehn die Zügel mich der Kunst ab.

Aehnlich unterbricht gegen Ende des Paradieses der heil. Bernhard seine Rede an Dante (Par. 32, 140 f.), „wie ein guter Schneider, der das Kleid nicht länger macht, als das Zeug dazu reicht."

Glaubens gemäß, nach dem Tode befinden kann, Hölle, Reinigungsort und Paradies oder Aufenthalt der Seligen, bilden den Stoff dieses unsterblichen Gedichts und werden uns von dem Dichter, der sie in einer Vision durchwandert, anschaulich gemacht. Das Ganze zerfällt demgemäß in drei Abtheilungen, Cantiche (nur einmal, Inf. 20, 3., nennt er sie Canzoni), nämlich das Inferno, von 34 Gesängen, Canti (oder, weil das Ganze in terza rima geschrieben, von Einigen fälschlich auch wohl Capitoli genannt), das Purgatorio von 33 und das Paradiso von 33 Canti; zusammen also 100 Gesänge von 14230 Versen, wovon 4720 auf das Inferno, 4752 auf das Purgatorio und 4758 auf das Paradiso kommen. Schon hieraus sieht man, wie genau der Dichter für das Ebenmaß der Theile gesorgt hat, was er auch selbst ausdrücklich erwähnt (Purg. 33, 136—141.; s. o. Anm.); noch unendlich mehr aber zeigt sich diese Strenge der Besonnenheit und Absichtlichkeit, die Klarheit und Sicherheit der Anschauung, wenn man die übrigen äußeren Verhältnisse dieser großen Dichtung betrachtet. Dem Ganzen liegt offenbar die hier vom Mysterium der Trinität entlehnte Heiligkeit der Zahl Drei zum Grunde (wer dieß etwa zu bezweifeln geneigt wäre, der bedenke, wie oft und wie ernsthaft Dante, in der vita nuova, von der Bedeutung der Zahl 9 redet, vorzüglich S. 35 a)). Daher auch die Wahl der Terzinen (?). Jeder der drei Theile hat 33 Gesänge; die Zahl 3 zur Dignität der 10 erhoben und mit sich selbst verbunden; der erste Gesang ist nur als Einleitung, als Vorspiel zu betrachten, doch wird durch ihn die Zahl 100 erfüllt, das Quadrat der vollkommensten Zahl. Jeder Theil zerfällt in neun Abtheilungen, also das Quadrat von 3, nämlich im Inferno ein Vorhof zwar, aber neun eigentliche Höllenkreise; im Purgatorio ein Vorhof, sieben Kreise und das irdische Pa-

a) In Kreil's Ausg. S. 61., in Förster's Uebers. S. 65.

radies; im Paradiso die sieben Planetenhimmel, der Fixsternhimmel und das Primum mobile, über welchem das Empyreum, der unbewegliche Sitz der Gottheit, schwebt. Man könnte daher auch für diese Abtheilungen die Zahl 10 annehmen, welche sich im Inferno und Paradiso von selbst ergibt, im Purgatorio aber dann entsteht, wenn man den Vorhof, der in drei Abtheilungen zerfällt, mit den sieben Kreisen in Verbindung bringt. Ebenso kann es nicht als willkürlich erscheinen, daß Lucifer im tiefsten Grunde der Hölle mit drei Gesichtern, als grauses Gegenbild der Trinität, dargestellt wird, daß der Name Christi (er wird im Inferno nie genannt), wenn er als Reimwort erscheint, nur mit sich selbst, also dreimal reimt (Par. 12, 71. 14, 104. 19, 104. 32, 83.), und daß jede der drei Cantiche mit dem Worte Stelle schließt." Soweit Blanc. Man wird nach diesen Nachweisungen unbedenklich zugestehen, daß geniale Naturkraft, religiöse Begeisterung und nüchtern ordnender Verstand in keinem anderen Dichtwerke in dem Grade mit einander verbunden sind, wie in der Göttlichen Komödie.

Vergleichen aber läßt sich doch auch in dieser Beziehung das Buch Hiob mit ihr, ja die Vergleichung ergibt einzelne wahrhaft auffallende Zusammenstimmungen. Auch das Buch Hiob zeichnet sich durch seine kunstvolle Anlage, durch den festen Plan, wonach es seinem Ziele entgegengeht, und durch die höchst symmetrische Disposition vor allen Producten der alttestamentlichen Poesie aus. Insbesondere ist die auch bei seiner Disposition zu Grunde liegende Dreitheiligkeit nicht zu verkennen. Den ersten Haupttheil bildet eine einleitende Erzählung, der sogenannte Prolog (C. 1. und 2.), darauf folgen die Reden (C. 3—42, 6.), und die abschließende Erzählung, der sogenannte Epilog (C. 42, 7—17.) bildet den dritten Haupttheil. Die Reden zerfallen wieder in drei Theile, Hiob's Wechselreden mit den Freunden (C. 3—28.), Hiob's Schlußrede (C. 29—31.),

und Jehova's Rede (38, 1—42, 6.). Auch die Wechselreden zerfallen in drei Cyklen (C. 3—14; 15—21; 22—28.), die wiederum nach den drei Freunden dreifach getheilt sind: im dritten Cyklus spricht zwar Zophar nicht mehr, aber statt der Wechselrede mit ihm schließen sich zu symmetrischer Abrundung auch dieses Kreises zwei weitere Reden Hiob's (C. 27. und 28.) an. Auch in der Schlußrede Hiob's und in den Reden Jehova's liegt die Dreitheiligkeit deutlich vor, wie sie sich denn auch in einzelne der früheren Reden verfolgen läßt. Wer in einer kunstvollen Anlage dieser Art etwa eine müßige Künstelei erkennen wollte, unwürdig eines Dichtwerkes von so urkräftiger Genialität, der würde damit nur seine Unbekanntschaft mit der Natur des wahrhaft genialen Kunstwerkes und eine Verwechselung des Genialen mit dem Gesetzlosen verrathen. Von der Prosa, welche die Wirklichkeit darzustellen hat, wie sie, auch wenn ihre innere Nothwendigkeit noch nicht erkannt ist, eben objectiv vorliegt, unterscheidet sich die vom Gesetze des Geistes frei beherrschte poetische Production wesentlich dadurch, daß sie nicht in „immer gleicher Reihe" dahinfließt, sondern in „belebender Abtheilung" „sich rhythmisch regt": und wie in dem einzelnen Verse, so muß dieses Gesetz rhythmischer Symmetrie auch in der Gesammtanlage eines umfassenden Gedichtes sich bethätigen; nur in ersten rohen poetischen Versuchen und in den Producten erschlaffender Dichterkraft wird es vermißt, bei den griechischen Tragikern aber fehlt es so wenig, wie bei Hiob, und wenn den Florentiner bei der Disposition seiner großen Dichtung allerdings zuweilen Motive bestimmt haben, die außerhalb seines Gegenstandes selbst lagen, so offenbart sich die geniale Kraft seines Geistes eben darin, daß es jederzeit geschieht, ohne die freie Entfaltung des Gegenstandes irgend zu beeinträchtigen.

Aus diesen Gründen würde die Art, wie im Hiob die Reden Elihu's (C. 32—37.) die schöne Symmetrie des

Ganzen unterbrechen, uns dieſe Reden ſchon hinlänglich verdächtig machen, auch wenn nicht ſo vieles Andere gegen ſie ſpräche, wie ihr ganz unvorbereitetes Auftreten, ihre Störung des Zuſammenhanges, der ohne ſie zwiſchen dem Schluſſe des 31. und dem Anfange des 38. Cap. auf das vollkommenſte beſtehen würde, ihr ungehöriges Wiederholen von Dageweſenem und Vorausnehmen von Folgendem, ihre ſprachlichen und poetiſchen Eigenthümlichkeiten und Anderes, was bei aller inneren Vortrefflichkeit dieſer Reden, ſie als ein ſpäteres Einſchiebſel deutlich genug charakteriſirt. Dagegen fügt ſich der vielfach beanſtandete Prolog und Epilog a) vortrefflich in die ſymmetriſche Dispoſition des Gedichtes, und die Gründe, welche gegen jene Beſtandtheile aus der Rückſicht auf die Tendenz und Anlage des Ganzen abgeleitet worden ſind, beſeitigen ſich von ſelbſt. Was die proſaiſche Darſtellung anlangt, welche in dieſen das Gedicht mit einfacher Erzählung einleitenden und abſchließenden Abſchnitten herrſcht, ſo könnte nur das Gegentheil auffallend ſeyn. Ebenſo natürlich iſt es, daß der im Prolog wegen ſeiner Geduld gerühmte Hiob vom dritten Capitel an ſo ungeduldig erſcheint und doch im Epilog wieder des göttlichen Lobes gewürdigt wird; denn es liegt im Gange des Gedichtes, daß die große Geduld des fortwährend Gepeinigten endlich reißt, ſo wie, daß er nachher wieder zur rechten Beſonnenheit ſich zuſammenfaßt und eben dadurch das göttliche Lob verdient. Wenn man ferner in dem Umſtande, daß der Epilog die Wiederherſtellung Hiob's in ſeinen früheren Glücksſtand erzählt, einen Widerſtreit mit der gegen die Lehre von einer irdiſchen Vergeltung gerichteten Tendenz des Gedichtes gefunden hat, ſo iſt dagegen zu ſagen, nicht bloß — denn davon weiß nur

a) Von den außer dem Prolog und Epilog und den Reden Elihu's bezweifelten Abſchnitten, C. 27, 7—28, 28. und C. 40. 15—41, 26. iſt oben bereits gelegentlich die Rede geweſen.

der Prolog — daß dem Hiob seine Glücksgüter nur zu seiner Prüfung entzogen worden sind, und daß deßhalb der gerechte Gott dem Wohlbestandenen das Entzogene wiedererstatten muß, sondern auch, daß eine absolute Verwerfung irdischer Vergeltung keineswegs in der Tendenz des Gedichtes liegt, sondern nur die Bestreitung der äußerlichen und oberflächlichen Auffassung, welche durch die Freunde repräsentirt ist. Auch der Einwand, auf welchen noch Heiligstedt so großen Werth gelegt hat, es sey ungehörig, daß der Prolog die göttlichen Pläne selbst darlege, vor deren Ergrübelung das Gedicht sonst warnt, beseitigt sich einfach. Der Dichter will sich sicher so wenig als Dante anmaßen, wirklich einen Blick in die himmlische Rathsversammlung gethan zu haben; was er von ihr sagt, ist poetische Fiction; diese aber war zur Einkleidung des Gedichtes durchaus nöthig, wenn dieses einen gehörigen Ausgangs- und Schlußpunct gewinnen und der Gedanke recht bestimmt und anschaulich ausgesprochen werden sollte, daß auch die Leiden der Frommen nicht ohne Gott verhängt werden, und daß auch im Unglücke Gott dem Frommen nahe sey. Stichhaltiger, als diese allgemeineren Einwände, scheint die Hinweisung auf einzelne Stellen zu seyn, in welchen man Incongruenzen entdecken wollte; doch lassen sich auch diese wohl beseitigen, und in dieser Rücksicht bietet die Vergleichung mit der Göttlichen Komödie einige willkommene Analogien dar. Zunächst mußte es auf den ersten Blick auffallen, daß, während Gott im Prolog und Epilog mit dem eigenthümlich israelitischen Gottesnamen Jehova bezeichnet wird, im Gedichte selbst die Gottesnamen El, Schaddai, Eloah herrschend vorkommen. Bei näherer Betrachtung aber konnte die Absicht nicht verborgen bleiben, in welcher der Dichter da, wo er selbst erzählend auftritt — und es geschieht nicht bloß im Prolog und Epilog, sondern auch 38, 1; 40, 1. 3. 6; 42, 1. — den zu seiner Zeit geläufigen Namen gebraucht, die in die patriarchalische

Urzeit versetzten Wechselredner dagegen älterer Gottesnamen sich bedienen läßt [a]): mit ähnlicher Absichtlichkeit hatte Dante, wie wir sahen, im ganzen Inferno den Namen Christi sorgfältig vermieden. Ferner hat man darauf aufmerksam gemacht, daß, während im Prolog und Epilog auf Opfer ein großer Werth gelegt wird, die den Kern des Gedichtes bildenden Reden ihrer gar nicht gedenken — sehr natürlich, denn hier handelte es sich nicht um äußere Sühnungen, sondern um die innere Lösung oder Ueberwindung eines Problems; und will man etwa darum, weil das Inferno keine seiner zahlreichen Vergleichungen der sonst so vielfach von Dante benutzten Himmelswelt, das Paradiso keine dem Kriegsleben entlehnte, die Echtheit eines oder des andern beanstanden? Endlich ist mit Recht hervorgehoben worden, daß die nach dem Prologe umgekommenen Kinder Hiob's namentlich C. 19, 17. als noch lebend erwähnt werden. Abgesehen nun davon, daß Stellen, wie diese letztere, auch andere Deutungen zulassen, so wäre eine derartige Incongruenz sehr wohl erklärlich. Der Prolog erzählt zur Grundlegung des Gedichtes außer anderen bestimmten Unglücksfällen, welche Hiob betrafen, auch den Tod seiner Kinder. In den späteren Reden aber erscheint Hiob als Repräsentant aller unschuldig Leidenden, und indem er sich selbst als einen von allen möglichen Leiden getroffenen bezeichnet, konnte der Dichter bei solchen allgemeineren Schilderungen leicht einmal vergessen, daß er früher des Todes der Kinder gedacht, und unter den Leiden des frommen Dulders auch solche mit aufführen, wie sie dem Menschen von seiner Nachkommenschaft bereitet werden. Es liegt zwar solchen Betrachtungen gegenüber der Gedanke sehr nahe, daß so

a) Daß dabei in den Worten Hiob's im Prolog selbst der Name Jehova unterläuft (1, 21.), kann ebenso wenig auffallen, als daß 12, 9. 28, 28. — an jener Stelle gewiß, an dieser vielleicht nur durch falsche Lesart — auch in den Wechselreden selbst jener Name vorkommt.

gedankenlos der Dichter des Hiob doch wohl nicht gewesen sey; man wird aber einem so gar allgemeinen Argument doch vielleicht weniger vertrauen, wenn man wahrnimmt, wie selbst ein so sorgfältig sein eigenes Werk überwachender Dichter wie Dante in ähnliche augenblickliche Vergessenheit gerathen konnte. Par. 30, 25 ff. z. B. sagt er, daß Beatrice nun so schön geworden sey, daß seine Beschreibung ihr von da an nicht mehr folgen könne, was sie bisher noch vermocht habe, und doch hatte er schon früher mehrmals seine Unfähigkeit, Beatricens Schönheit zu schildern, erklärt (Par. 14, 80 f. 18, 8 ff. 23, 22 ff.), und gleichwohl diese Schilderung dann wieder versucht, z. B. Par. 27, 94 f. Noch schlagender freilich in Bezug auf die beanstandete Incongruenz im Hiob ist die Vergleichung mit Shakespeare's Macbeth. Act. 1, Sc. 6. sagt hier Lady Macbeth, daß sie Kinder gesäugt habe, Act. 4. Sc. 3. dagegen ruft Macduff auf die Kunde von der Ermordung seiner Kinder durch Macbeth im tiefsten Schmerze aus: „He has no children!" Das kann, wie jeder unbefangene Leser sehen muß, nur auf Macbeth gehen und nichts Anderes sagen wollen, als: „Wenn er wüßte, was es heißt, Kinder haben und Kinder verlieren, er hätte das nicht gethan!" Will man nun sagen, die Lady sey früher an einen Andern verheirathet gewesen, oder Macbeth habe seine Kinder verloren gehabt, oder will man lieber eine von beiden Stellen für unecht erklären? Schwerlich, sondern es wird nichts übrig bleiben, als zu sagen: der Dichter hat zur Verstärkung des Eindruckes das eine Mal das Vorhandenseyn von Kindern vorausgesetzt, und ebenso das andere Mal Kinderlosigkeit angenommen. So hat auch Goethe die Incongruenz erklärt, und er selbst hat in seinem Faust ähnliche Beispiele kleiner Widersprüche geliefert. Wir vermeinen nicht, durch diese Analogien die Echtheit der beanstandeten Bestandtheile des Buches Hiob zu erweisen, allerdings aber

glauben wir, daß einige oft mit zu großer Zuversicht vorgebrachte Gründe gegen die Echtheit dadurch geschwächt werden. Der Hauptgrund für die Echtheit des Prologs und Epilogs bleibt uns immer der, daß, wie leicht man auch jetzt, wo man beide kennt, sie zum Verständnisse des Gedichtes entbehren zu können glaubt, dieses ohne sie einen verstümmelten und unverständlichen Torso bilden würde, wie denn auch Heiligstedt den Prolog seinem wesentlichen Inhalte nach retten, Bernstein und de Wette wenigstens die Existenz einer früheren echten statt der gegenwärtigen unechten Einleitung annehmen zu müssen glaubten.

Schluß. Abfassungszeit beider Gedichte. Ihre wesentliche Verschiedenheit.

Nachdem so die Vergleichung zwischen Hiob und der Göttlichen Komödie von der Aehnlichkeit der Grundtendenz bis zu Uebereinstimmungen in der äußeren Form, ja in zufälligen Einzelheiten verfolgt worden ist, dürften wir die vorgesetzte Aufgabe als gelöst betrachten. Wie unvollkommen immer dieß geschehen seyn mag, so möchten wir doch nicht ohne die Hoffnung von der Arbeit scheiden, daß diese Einiges beitragen könne zu lebendigerer Erkenntniß des Grundgedankens beider Gedichte und des festen Planes, wonach dieser durchgeführt wird, des gerade ihnen so wesentlichen Antheils der dichtenden Persönlichkeiten und des Zusammenhanges, worin die in ihnen so reich ausgebreitete Natur- und Menschenkenntniß mit dem innersten Wesen beider Dichtwerke steht, und durch dieses Alles zur bestimmteren Würdigung des absolut hervorragenden Standpunctes, welchen beide in der Geschichte der religiösen Dichtkunst, und der ausgezeichneten Stelle, welche sie in der Entwickelung der Poesie überhaupt einnehmen. Auch auf die Zeit, in welcher sie entstanden sind, könnte ihre Vergleichung aus-

gedehnt werden, insofern derartige Gedichte nur in einer Zeit entstehen können, da die Unbefangenheit des Glaubens durch widrige Erfahrungen bereits gestört und der Einzelne gedrungen ist, die zerstörte innere Welt mit innerer Kraft selbst wiederaufzubauen, andererseits aber die Grundwahrheiten noch fest genug stehen, um völlig umstürzende Bestrebungen zu verhüten und vielmehr zu herstellender Thätigkeit aufzufordern, wie denn diese reformatorische Tendenz in beiden Gedichten unverkennbar vorliegt. Von der Göttlichen Komödie wissen wir, daß sie einer solchen Zeit ihre Entstehung verdankt; aber auch das Buch Hiob wird man, obwohl es häufig geschehen ist und noch geschieht, schon um der angeführten Gründe willen nicht als ein Product der schlichten patriarchalischen Urzeit oder der mosaischen Periode, ja nicht einmal als ein Product der Blüthezeit des israelitischen Staates unter David und Salomo betrachten dürfen, sondern es in eine Zeit herabrücken müssen, da die politischen Verhältnisse des Volkes, zumal durch die Zertrümmerung des nördlichen Reiches durch die Assyrer, bereits tief erschüttert waren, und eben darum das Interesse, welches bis dahin vorzugsweise der Gesammtheit des erwählten Volkes gegolten hatte, den inneren und äußeren Erfahrungen des Individuums in so eingehender Weise sich zuwenden konnte, wie es im Buche Hiob geschieht. Dagegen ist es auch nicht gerathen, es in die Zeit nach dem babylonischen Exile herabzurücken, weil in ihr zu einer solchen Production zuerst, wo die Sehnsucht nach der Wiederherstellung die Herzen zu mächtig bewegte, die Ruhe, später die Kraft fehlte. Wie wenig diese spätere Zeit die großen Fragen des Buches Hiob wahrhaft zu bewältigen vermochte, das zeigt der Koheleth, auf Hiob in ähnlicher Weise folgend, wie auf Dante's großartiges Gedicht, das auf dem Glauben an eine Wiederherstellung der kranken Kirche und Welt ruht, Bocaccio folgte, der, an der Wie-

derherstellung völlig verzweifelnd, das Unabänderliche möglichst heiter ansieht und die Benutzung des einzig sicheren Augenblickes empfiehlt.

Freilich aber liegt eben in der Zeit, worin beide Gedichte entstanden sind, auch die wesentliche Verschiedenheit zwischen ihnen begründet, insofern Hiob der auf Christum vorbereitenden alttestamentlichen Offenbarung angehört, die Göttliche Komödie aber auf dem Grunde der vollendenden christlichen Offenbarung erwachsen ist und ruht, und zwar bildet das Buch Hiob in der Reihe der ursprünglichen, authentischen Schöpfungen des im alten Testamente wirkenden göttlichen Geistes selbst ein wesentliches Glied, während die Göttliche Komödie ein menschliches Gedicht ist, welches erst aus den göttlichen Offenbarungsurkunden seine Nahrung gesogen hat, und zwar von dem in ihnen waltenden göttlichen Geiste mächtig berührt ist, doch aber auch von den Irrthümern nicht ganz frei bleibt, womit menschliche Schwachheit die ewige Wahrheit des göttlichen Wortes umhüllt hatte. Darin liegt der große Vorzug des Hiob vor der Göttlichen Komödie: verglichen mit der ursprünglichen Frische, Gesundheit, Kraft und Reinheit des alttestamentlichen Gedichtes, trägt sie nicht minder das Gepräge einer Epigonenarbeit an sich, als unser Faust, wenn man ihn der Unbefangenheit, Kraft, Gedrungenheit und Abgeschlossenheit des gewaltigen Florentiners an die Seite setzt. Aber auch die Göttliche Komödie hat vor dem Buche Hiob ihre eigenthümlichen Vorzüge. Sie concentriren sich darin, daß das Heil, welches in diesem erst geahnt und ersehnt wird, ihr bereits erschienen war. Während im Hiob der unerschütterliche Glaube an Gottes Weisheit, Gerechtigkeit und Gnade die Zweifel endlich niederschlägt, weiß der christliche Dichter, nachdem die Gnade des Vaters in dem Sohne die vollkommenste Offenbarung gefunden hat, an wen sein Glaube sich hält, die bloß niedergeschlagenen

Zweifel finden jetzt ihre Lösung, das Bewußtseyn der göttlichen Gnade seine lebendigste Entfaltung. Der Glaube an ein ewiges Leben, durch welchen das Problem des Buches Hiob eine so einfache Lösung hätte finden können, und von dem dort kaum ein schlummernder Keim sich findet (S. 19, 25 ff.), bildet in der Göttlichen Komödie die eigentliche Grundlage. Wenn ferner im Hiob der Fromme einem verhältnißmäßig immer noch fern stehenden und unbekannten Gott mehr äußerlich sich unterwirft, so kann sich bei dem christlichen Dichter diese Unterwerfung in die hingebendste Liebe gegen den verwandeln, welcher in dem Sohne sich selbst den Menschen hingegeben hat; dadurch wird hier die Demuth inniger, lebendiger, bewußter, und doch darf daneben die Individualität, weil ihr keine äußere Unterwerfung zugemuthet wird, freier sich entfalten und selbständiger auftreten. Mit dieser Anerkennung der freien Persönlichkeit und der vollkommensten Offenbarung der göttlichen Liebe im Christenthum hängt aber endlich dieser die Göttliche Komödie auszeichnende tiefe Sinn für die Bedeutung des „Ewig-Weiblichen" innig zusammen: im Hiob sehen wir das Weib nur auftreten als „eine der Thörinnen" mit dem schnöden Rath: „Gib Gott den Abschied, und stirb!" Dante dagegen darf die Geliebte als die Personification der erlösenden Gnade Gottes selbst preisen, und durch diesen Sinn gießt sich über das ganze sonst so ernste, ja oft rauhe und strenge Gedicht ein Geist der Freundlichkeit, Lieblichkeit und Milde mit einem so eigenthümlichen Reize aus, wie er der alttestamentlichen und jeder vorchristlichen Dichtung fremd bleiben mußte.

Wir widerstehen der Versuchung, diese Andeutungen weiter zu verfolgen, und fassen die ganze Erörterung in dem Schlußsatze zusammen: Wie Hiob das größte religiöse Gedicht aus vorchristlicher Zeit ist, so ist Dante's Göttliche Komödie die größte re-

ligiöse Dichtung der Christenheit: wem sie unbekannt bliebe, der ginge damit des erhebenden Eindruckes von einer der gewaltigsten und schönsten Bethätigungen der Kraft des christlichen Gedankens verlustig.

Gustav Baur.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Was bedeuten die Namen der beiden Säulen am salomonischen Tempel?

Von **K. H. Graf**, Professor in Meissen.

---

1 Kön. 7, 21. wird erzählt, Salomo habe von den zwei am Eingange in die Tempelhalle stehenden Säulen die eine und zwar die zur Rechten stehende יָכִין, die andere links stehende בֹּעַז genannt, und dasselbe wird 2 Chron. 3, 17. wiederholt. Nach Gesenius sollen dieß Namen des Gebers oder Baumeisters, nach Ewald Namen zweier — sonst ganz unbekannter — Söhne Salomo's seyn. Thenius (zu 1 Kön. 7, 21.) macht aber mit Recht auf die Unwahrscheinlichkeit aufmerksam, daß die im Eingange des Gotteshauses stehenden Säulen nach den Namen irgendwelcher damals lebender Personen benannt worden seyen. Er selbst erklärt — mit Ephrem — beide Worte als eine Inschrift: יָכִין בֹּעַז, er, nämlich der Herr, gründet (oder gründe) mit Kraft, und glaubt, das Volk habe mit Rücksicht auf bekannte Personennamen die beiden Worte dann einzeln als Benennungen der Säulen gebraucht. Dagegen bemerkt Bertheau (zu 2 Chron. 3, 17.) nicht ohne Grund: 1) daß es sich nicht wohl denken lasse, wie man eine so leicht verständliche Inschrift so habe verkennen können, daß schon im B. der Könige die beiden Worte nur als Benennungen der Säulen, und zwar auf Grund einer falschen Aussprache des zweiten — בֹּעַז statt בְּעֹז — angesehen wurden, und 2) daß sich nirgends im alten

Teſtament, auch nicht in den Pſalmen, Erinnerungen oder Anklänge an eine ſolche Inſchrift finden. Dieſer Umſtand aber, daß von einem liturgiſchen Gebrauche dieſes Satzes, יָכִין בֹּעַז, oder eines ähnlichen ſich nirgends eine Spur zeigt, erlaubt uns auch nicht, zu יָכִין ohne Weiteres יהוה als Subject zu ſuppliren. Mir ſcheint ſich dafür eine leichtere und angemeſſenere Erklärung darzubieten, die um ihrer Einfachheit willen vielleicht Manchem zu nüchtern erſcheinen wird, was aber kein Grund gegen ihre Richtigkeit ſeyn kann.

Die beiden Säulen, die einzigen am ganzen Tempel, ſtanden, wie Thenius nachgewieſen hat (zu 1 Kön. 7, 19.), in dem Portale und trugen die Oberſchwelle deſſelben, ſie ſchienen alſo den ganzen Bau des Tempels zu ſtützen (Then.), vergl. Amos 9, 1., Richt. 16, 29 f. Daß jede derſelben durch eine eigene Benennung ausgezeichnet wurde und daß man dazu beſonders bezeichnende Worte wählte, hat eben ſo wenig etwas Auffallendes, als wenn wir unſere großen Kirchenglocken Concordia oder ſonſtwie taufen, und dieſe Namen konnten den Säulen nicht wohl anders gegeben werden, als indem ſie auf dieſelben eingegraben oder bei dem Guſſe in erhabener Schrift (Then.) darauf angebracht wurden. Zugleich erfordert aber die Symmetrie für die zweite Säule auch vier Buchſtaben, wie für die erſte, wir müſſen alſo בּוֹעַז ſtatt בֹּעַז leſen, indem wir nur eine orthographiſche Abkürzung von Seiten ſpäterer Abſchreiber annehmen, welche allein den Eigennamen und nicht die Bedeutung der Inſchrift im Auge hatten. Die beiden Wörter יָכִין und בּוֹעַז müſſen ſich auf eben die Säule beziehen, auf welcher ſie ſtehen und als deren Benennung ſie gelten ſollen; das Subject zu dem Verbum יָכִין ebenſowohl als das, worauf ſich das Suffixum in בּוֹ bezieht, kann alſo kein anderes ſeyn als die Säule ſelbſt. Da nun עַמּוּד Masculinum iſt, die Säulen alſo als Masculina angeſehen werden, ſo heißt יָכִין ſie ſtützt, ſie feſtigt, oder mit Rückſicht auf die zahlreichen ähnlich gebildeten Perſonen-

namen, die Stützende, und בּוֹעַז (vergl. Gen. 49, 3., Am. 5, 9.): in ihr ist Kraft, die Kräftige, die Starke. Daß gerade diese Bezeichnungen gewählt wurden, geschah wohl eben darum, weil beide Ausdrücke auch als Eigennamen im Gebrauch waren (Gen. 46, 10.; Num. 26, 12. — Ruth 2, 1 ff.); sie bilden daher wirkliche und zugleich bedeutsame und passende Namen für die Säulen. Mit dieser Erklärung stimmt auch die Uebersetzung der LXX. in der Chronik 3, 17. *Κατόρθωσις* und *Ἰσχύς* wohl überein a).

2.

Girolamo Muzio.

Eine Skizze

von

Christian Heinrich Sixt,
Pfarrer, d. Z. zu Nürnberg b).

Der Mann, welchem hier ein bescheidenes Denkmal gesetzt werden soll, ist, obwohl er in seinem Vaterlande viel von sich reden gemacht und eine in ihrer Art ganz einzige

---

a) Die Erklärung des Herrn Verfassers ist allerdings einfach; der Bedeutung des Tempels scheint mir aber immer angemessener die von Bähr (der salomonische Tempel, S. 194.), den er unberücksichtigt gelassen, zu seyn, daß Jehova selbst Subject: „Er wird festigen, und in Ihm ist Stärke."

Heidelberg, den 5. Februar 1856.

Umbreit.

b) Von dem Verfasser des nachfolgenden Aufsatzes haben wir vor Kurzem eine neue vortreffliche Monographie erhalten: Petrus Paulus Vergerius, päpstlicher Nuntius, katholischer Bischof und Vorkämpfer des Evangeliums u. s. w. Braunschweig bei Schwetschke und Sohn, 1855. Dieselbe zeichnet sich durch die Gründlichkeit der Forschung und maßvolle Kunst der Darstellung, die wir an Herrn Sixt schon gewohnt sind, in hohem Grade aus und wird sich sowohl

Rolle gespielt hat, doch bei uns Deutschen ziemlich unbekannt geblieben. Deßhalb geschah es, daß, als Menage im J. 1688 das Pasquill, welches Casa gegen Verger geschrieben, veröffentlicht hatte, und man unter Anderem die Stelle darin fand: De Mutio affirmare tibi hoc possum, non tibi illum honorem, cum de te scripsit, habuisse, sed patriae vestrae, selbst unsere ersten gelehrten Autoritäten nicht wußten, was sie aus diesen Worten machen sollten. Denn obgleich der Libellist hinzufügt: Eius libri in luce atque in oculis hominum sunt, laudantur a doctis, emuntur a nobis, et quidem care, so konnte man sich doch nicht erinnern, etwas von ihm zu Gesichte bekommen zu haben. Seine Vergerianen, wie seine katholischen Briefe, welche hier zunächst in Betracht kamen waren längst verschollen: kein Wunder, daß man, durch das Wort „honorem" irre geleitet, auf die seltsame Vermuthung gerieth, Muzio müsse eine Art von Panegyrikus, welchen der venetianische Nuntius unschädlich zu machen, für nöthig gefunden, auf den Mann, dessen hitziger Gegner er bekanntlich war, geschrieben haben. Mutii laudes Vergerio tributas evertit Casa, kann man zu seinem nicht geringen Ergötzen in dem Referate lesen, welches die leipziger Acta eruditorum vom J. 1689 über die eben publicirte Schmähschrift erstattet haben.

Wir sind weit entfernt, durch diesen Nachweis den Ruhm unserer ältesten kritischen Zeitschrift schmälern zu wollen; denn das hieße ja, sie dafür verantwortlich machen,

---

durch diese Eigenschaften, als durch den höchst interessanten Gegenstand, den sie behandelt, wie wir hoffen, einen großen Leserkreis gewinnen. Indem wir wünschen, daß das Werk eine eingehendere Beurtheilung in dieser Zeitschrift finden möge, wollten wir nicht unterlassen, schon hier mit aufrichtigem Dank gegen den uns sehr werthen Verfasser darauf hinzuweisen.

Carlsruhe, den 5. Februar 1856.

Ullmann.

daß Muzio nicht berühmter geworden ist. Auch weiß man noch heutiges Tages in weiteren Kreisen wenig mehr von ihm, als daß er eines der brauchbarsten Werkzeuge der Inquisition war, und selbst davon würde man vielleicht nicht mehr reden, wenn nicht Sleidan in seinen Commentarien (ed. Argent. 1566) l. 21, f. 383. sein Andenken durch das Wort verewigt hätte: Inquisitorum facile primus erat Annibal Grisonius, et huic adiunctus Hieronymus Mutius. Ganz anders aber hat man schon immer in Italien über ihn und seine Verdienste geurtheilt; denn in der Vorrede zu der Schrift: Vita di Girol. Muzio Giustinopolitano scritta da Paolo Giaxich, Trieste 1847, kann man die — wie ein bereits abgeschlossenes Urtheil klingende Versicherung lesen: Seb bene persona laica, fu fortissimo sostenitore e campione del cattolicismo. Es dürfte sich deßhalb doch der Mühe verlohnen, ihn einmal etwas genauer ins Auge zu fassen und wenigstens durch eine skizzirte Geschichte seines Lebens auch in Deutschland einzuführen. Ich benutze dazu die eben angeführte Biographie, bemerke aber im voraus, daß es nur das Thatsächliche ist, wofür der gut katholische Verfasser derselben einzustehen hat.

Girolamo Muzio hat von 1496 an, wo er in Padua geboren wurde, gelebt. Sein Vater Cristoforo, der Sohn eines Barbiers von Capo d'Istria, welcher Ehren halber von seinen Mitbürgern Chirurg (cerusico, non barbiere) titulirt worden war, hatte sich zuerst in Padua niedergelassen, kehrte aber 1504 wieder in seine Vaterstadt zurück. Nachdem Girolamo den gewöhnlichen Jugendunterricht in der Grammatik und Rhetorik empfangen, verließ er 1513 das elterliche Haus und begab sich nach Dalmatien, wo er den belehrenden Umgang einiger ausgezeichneten Männer genoß; aber schon nach Ablauf eines Jahres rief der Tod seines Vaters, welcher den noch unfertigen, erst achtzehnjährigen Jüngling zum Haupte einer zahlreichen Familie

machte, ihn zu den Seinigen zurück. Ihnen zu Liebe entschloß er sich, seine Freiheit zu opfern und sich dem Herrendienste zu widmen: ein Vorsatz, welchen er auch sofort in Ausführung brachte.

Hier beginnt nun jene lange, wunderliche Reihe von heterogenen Beschäftigungen und Situationen, welche Muzio's Leben so merkwürdig macht, und die man nicht ohne das größte Erstaunen bis ans Ende verfolgen kann.

Im J. 1515 finden wir ihn zu Chioggia, wo er die Bretter betritt und als Schauspieler Aufsehen erregt. Man ist einmal in Verlegenheit wegen Besetzung einer Frauenrolle: er erklärt sich bereit, dieselbe zu übernehmen. Wir sehen, er ist ein Mensch, der zu Allem zu brauchen ist, sich zu Allem hergibt, und eben dieß ist es, was wir als den Grundzug seines vielgestaltigen Wesens festzuhalten haben.

Daß unter solchen Verhältnissen von methodischen Studien bei ihm nicht die Rede seyn konnte, versteht sich von selbst. Doch muß man sagen, das er wenigstens jede Gelegenheit, die sich ihm darbot, benutzte, um seine Kenntnisse zu erweitern. Namentlich scheint ihm Venedig, wo er 1520 mit anhaltendem Fleiße Vorlesungen über die schönen Wissenschaften und lateinische Rhetorik hörte, viele Bildungsmittel dargeboten zu haben (S. 6.). Was er sonst wußte, das hatte er theils dem Umgang und seinen Reisen, theils dem eigenen Studium zu verdanken.

Eine von den Neigungen, die sich durch sein ganzes Leben verfolgen lassen, ist seine Freude an der Poesie. Ihr, die er schon als Jüngling liebgewonnen, ist er bis in sein Greisenalter treu geblieben, freilich etwas zu lange, als daß nicht sein Dichterruhm darunter hätte leiden sollen. Denn selbst sein Biograph, der doch eine sehr hohe Meinung von seinem poetischen Ingenium hat, — le Rime non meno, sagt er S. 48 f., che l'Egloghe caratterizzano il Muzio per poeta originale, — muß zuletzt das Geständniß ablegen: „Obgleich manche Stücke noch immer die

Hand des Meisters verrathen, so wimmeln doch seine späteren dichterischen Arbeiten von kreuzlahmen (dilombati) und prosaischen Versen" (S. 63.).

Auch „keusch war seine Feder nicht immer" (S. 76.), und wir können uns darüber eben nicht wundern, wenn wir hören, daß eine gewisse Donna Chiara, „seine goldene Chloris", wie er sie nennt, ihm drei natürliche Kinder, zwei Söhne und eine Tochter, geboren hatte. Fast ironisch klingt es, wenn hier sein Bewunderer in die pathetischen Worte ausbricht: „Auch die großen Männer haben ihre Vorurtheile, und inmitten der Wunder, welche der menschliche Geist hervorzubringen weiß, erscheint seine natürliche Schwäche." Später — zwischen 1550 und 51 — hat Muzio ein legitimes Ehebündniß mit einer gewissen Adriana geschlossen, die er sehr geliebt haben soll (S. 28. 65. 118 f.). Daß Donna Chiara und ihre kleine Tochter, la nuova angioletta, wie Muzio sie nennt, damals schon gestorben waren, geht aus einigen überschwänglichen Gedichten hervor, in welchen er sie wie Heilige angerufen und verherrlicht hat.

Voi madre e figlia invoco. O beate alme
Aprite al mio pregar le sante orecchie,

singt er Egloghe, l. 4, c. 98.

Die eigentlichen Kreuz- und Querzüge seines Lebens scheinen gegen Ende des J. 1524 begonnen zu haben. In jener Sturm- und Drangperiode, wo die Macht Karl's V. und die Eifersucht Franz I. um das Uebergewicht in Italien kämpften, wurde auch er vom Strom der Ereignisse mit fortgerissen und in die Wechselfälle des Krieges verwickelt. Es waren nicht politische Motive, die sein Verhalten bestimmten; er blieb nach Art der Parteigänger, wohin sein Schicksal ihn warf: deßhalb finden wir ihn bald im Feldlager der Franzosen, bald im Hauptquartier der Kaiserlichen. Aber allmählich verleideten ihm doch seine Erlebnisse dieses ungewisse Loos. Er wurde zu wiederholten Malen aller seiner Habseligkeiten beraubt; man nahm ihm einmal sogar

die Stiefel, so daß er sich barfuß nach Hause betteln mußte (S. 11.); endlich gerieth der Schwergeprüfte auch noch in Gefangenschaft; jetzt beschloß er aber auch, nachdem er seine Freiheit wieder erlangt hatte, sich in Zukunft nicht mehr mit bewaffneten Heeren einzulassen. Della qual guerra, schreibt er 1529 an Vincenzo Fedele, io son rimasto sì poco soddisfatto, che io non penso di dover più praticare con eserciti armati (p. 15.).

Nichtsdestoweniger war seine Vorliebe für die Kriegführung so sehr in seinem eigensten Wesen gewurzelt, daß er sie fortwährend, nur unter anderen Namen, zu befriedigen suchte. In der Nacht des 22. Octobers 1533 hatte Graf Galeotto Pico das Schloß Mirandola überfallen, in Besitz genommen und seinen Oheim Francesco, welcher, schnell aus dem Bette springend, sich vor einem Crucifix niedergeworfen, durch einen der von ihm gedungenen Banditen erdolchen lassen. Er bedurfte um dieser unerhörten That willen eines Agenten und Anwalts: Muzio lieh ihm unbedenklich seine Dienste (S. 21.).

Daß er auch bei ritterlichen Ehrensachen seine Mitwirkung nicht versagte, kann unter diesen Umständen nicht Wunder nehmen. Nie forderten ihn seine Freunde vergebens auf, den Cartelträger zu machen; nie blieb er die Entscheidung schuldig, wenn zwei Gegner an dieselbe appellirten. Er genoß in Sachen des Zweikampfs einen solchen Ruf, daß, als eines Tages am Hofe zu Ferrara zwei Edelleute mit einander in Streit gerathen waren, einer zu dem andern sagte: „Wozu streiten? Muzio ist ja hier; er ist der erste Mann in Italien: gehen wir zu ihm, er soll den Ausschlag geben!" — Dadurch wurde er freilich auch manchmal in sehr ärgerliche Händel verwickelt; aber er war nun einmal eine Autorität in diesen Dingen. Denn ohne Unterlaß beschäftigte er sich mit den Gesetzen der Ehre, und es charakterisirt ihn, daß er neben seinen „Vergerianen" seinen „Duello" schrieb. Ihn deßhalb zu rechtfertigen, müssen wir

seinem Biographen überlassen. Dieser meint freilich selbst, man werde es vielleicht seltsam finden, daß ein so religiöser Mann wie Muzio über ein Herkommen geschrieben, welches der Moral des Evangeliums schnurstracks entgegen und von der Kirche verdammt sey; inzwischen — fährt er fort — könne man wenigstens das zu seiner Entschuldigung sagen, daß er eben einen großen Theil seiner Lebenszeit unter bewaffneten Kriegsheeren zugebracht habe, daß ferner derselbe Gegenstand auch von anderen berühmten Italienern in Druckschriften behandelt worden, und daß dieser Zweig der Literatur (i libri cavallereschi) damals noch nicht auf den Index gesetzt gewesen sey (S. 26. 72. 47.).

Man kann sich vorstellen, wie schwer es einem so unruhigen Geiste geworden seyn muß, sich in abhängige Lagen zu fügen und einem fremden Willen anzubequemen. In der That trug er das Joch des Herrendienstes nur mit Widerstreben: auf Commando zu schlafen und zu essen, war gar nicht nach seinem Sinn. Dem Unmuth, welchen er darüber empfand, hat er (Rime, c. 13.) in den Zeilen Luft gemacht:

E dura cosa, che dagli occhi altrui
Agli occhi vostri il sonno si prescriva,
Dura dovere appresso agli altrui piedi
Andar movendo i piedi, et cosa dura
All' appetito altrui mettersi a mensa.

Auch die Erfahrung, „daß seine Patrone mehr sein Verdienst ehrten, als seine Leistungen belohnten" (S. 53.), erregte sehr gemischte Empfindungen in ihm; aber er gehörte nun einmal zu jenen Menschen, welche stets in Geldverlegenheiten sind, und denen, wenn sie ja mit Mühe und Noth etwas erspart haben, es sicherlich bei der ersten Gelegenheit wieder gestohlen wird (S. 65 f.); deßhalb mußte er nothgedrungen sich aus einem Dienstverhältniß in das andere begeben. Was ihn noch einigermaßen mit diesem Zwange aussöhnte, das war der häufige Wechsel seiner Stel-

lungen und der Reiz, welchen die Neuheit mancher Obliegenheiten für ihn hatte: wir erwähnen beispielsweise, daß der Herzog Guidobaldo von Urbino ihm die Erziehung seines einzigen siebenjährigen Sohnes übertrug (S. 56.). Aber genügen konnte doch eine so geräuschlose Thätigkeit seinem mit kühneren Entwürfen beschäftigten Geiste nicht; denn — und jetzt nähern wir uns dem Puncte, wo er sich an den religiösen Bewegungen des sechzehnten Jahrhunderts betheiligt hat — es erfüllte ihn der Ehrgeiz, eine Säule der römischen Kirche und des päpstlichen Stuhles zu werden. Schon 1545, wo er sich mit dem Marchese del Vasto am kaiserlichen Hoflager zu Worms aufgehalten hatte, war er bemüht gewesen, zu dem Ende Materialien zu sammeln; jetzt fing er ernstlich an, sich auf das Gebiet der kirchlichen Streitfragen zu werfen. Er ließ eine Schrift ausgehen, in welcher er zu zeigen versuchte, daß ein Concil eigentlich ganz überflüssig, daß es wenigstens nur zum Zweck des öffentlichen Widerrufs von Seiten der Häretiker und eventuell ihrer Verdammung nothwendig sey (S. 36 f.). Sein Biograph ist der Meinung, schon diese Erstlingsfrucht seiner heiligen Studien sey des Mannes würdig gewesen, welcher sich in der Folge die begründetsten Ansprüche auf den Namen „Ketzerhammer" (Malleus haereticorum) erworben habe.

Auf ihn selbst scheint die Anerkennung, welche sein erstes Auftreten gefunden, sehr ermuthigend zurückgewirkt zu haben; denn er fühlte sich dadurch angespornt, seine polemische Thätigkeit immer weiter auszudehnen. Im Januar 1549 sehen wir ihn durch die Schweiz nach Brüssel reisen: er hat die härtesten Strapazen zu erdulden, sein Weg führt ihn durch die rauhesten Gegenden, der Schnee ist sehr tief und die Winde rasen (con venti furiosissimi); er muß alle Bequemlichkeiten eines geregelten Lebens entbehren, sein Mahl an Feuerherden halten und in eiskalten Kammern übernachten; aber auch der Frost des Winters und

der Kampf mit den Schrecken der Natur vermag seinen Feuereifer gegen „die Häretiker" nicht abzukühlen: unablässig beunruhigt er sie. In überfüllten Stuben, unter dem Lärm der Weiber, dem Geschrei der Kinder, den Einladungen der Zecher und den Liedern der Betrunkenen schreibt er, ohne sich durch das, was um ihn her vorgeht, stören zu lassen, über die Ehe der Geistlichen und die Communion der Laien. Der Hauptsache nach hat er das Alles selbst (Vergeriane, l. 3. c. 139.) 4. Febr. 1549 von Brüssel aus seinem Freunde Vincenzo Fedele berichtet.

Seine polemischen Schriften hatten ihn bald auch dem Obertribunal der Inquisition empfohlen. Man erwog seine Verdienste und urtheilte mit Recht, daß ein so nützliches Werkzeug vor Allem zu thätiger Handreichung verwendet werden müsse (S. 123. h.). Es mag um das J. 1550 gewesen seyn, — Muzio befand sich damals in Mailand, — als das heil. Officium in Rom ihn beauftragte, falls ihm Dinge vorkommen sollten, welche das Interesse und die Ehre der Kirche berührten, sofort Anzeige zu erstatten. Ungefähr um dieselbe Zeit hatte die Congregation beschlossen, in den Ländern der katholischen Fürsten den Talmud (l'ebraico libro intitolato il Talmud) verbrennen zu lassen, — was, beiläufig bemerkt, nur consequent war, da er auf dem Index mit den Worten geächtet ist: Thalmud Hebraeorum eiusque glossae, annotationes, interpretationes et expositiones omnes (vgl. Postrem. catal. haereticorum cum annotationib. Vergerii, f. 70.), — und Muzio wurde, um den Vollzug dieser Maßregel zu leiten, in das Gebiet des Herzogs von Urbino abgeordnet. Man hätte, sagt sein Biograph, keine bessere Wahl treffen können; jedenfalls ist die Art, wie er sich seines Auftrags entledigte, äußerst bezeichnend für seinen Charakter. Er rieth nämlich dem Herzog, vor der Hand mit der Execution noch inne zu halten und von öffentlichen Mandaten Umgang zu nehmen; dadurch wurden denn, wie

man erwartet hatte, „die Hebräer" ſicher gemacht, und als ſie am argloſeſten waren, bemächtigte man ſich bei einem plötzlichen Ueberfalle aller ihrer Bücher, ſo daß man auch diejenigen, „welche von der talmudiſchen Peſt angeſteckt waren", zugleich mit dem Talmud auf dem Marktplatze von Urbino verbrennen konnte. Die heil. Inquiſition war ſehr zufrieden mit Muzio und bewies es ihm dadurch, daß ſie auf ſeine Rathſchläge ſtets das größte Gewicht legte: ein Vertrauen, welches er bei jeder Gelegenheit durch neue Proben ſeines Eifers zu rechtfertigen ſuchte (S. 53 f.).

Bisweilen mußte er freilich auch erleben, daß ein edles Wild, welches er zu umgarnen ſuchte, ihm noch im letzten Augenblick entſchlüpfte, und dann war er ſehr unglücklich. So glaubte er ſich des regulären Chorherrn Celſo Martinengo, deſſen gefährliche Beredtſamkeit (quell' insidiosa eloquenza) an dem Beifall des milaneſiſchen Volkes und der Protection des Ferrante Gonzaga einen mächtigen Rückhalt gefunden, bereits verſichert zu haben; er ſollte widerrufen oder eingekerkert werden; „aber der Spitzbube (il furbo) von einem Canonicus täuſchte den Eifer Muzio's und ergriff eiligſt die Flucht." Die Genfer, bei denen er ein Aſyl ſuchte, nahmen ihn mit offenen Armen auf, und bald darauf erzählte man ſich in Italien, ſie hätten ſeinen Verfolger im Bilde verbrannt (S. 123 f.).

Neben dieſen — nicht immer belohnenden — thatſächlichen Dienſtleiſtungen vernachläſſigte aber Muzio, — il nostro Girolamo, wie ihn Giarich am liebſten bezeichnet, — auch das, was er ſeine heiligen Studien nannte, nicht. Jedem Gegner gewachſen, wie er glaubte, ſchrieb er in Sachen des Concils gegen den züricher Antiſtes ſeinen Bullingero reprovato und im Intereſſe der römiſchen Weltherrſchaft den Tractat de Romana ecclesia. „Gegen einen gewiſſen Matthäus Juder, Profeſſor in Jena", der ſich erkühnt hatte, den Papſt für den Antichriſt zu erklären, ſchleuderte er l'Eretico infuriato, Brenz's Doctrin von

dem Rechte der christlichen Fürsten setzte er seine Cattolica disciplina de' principi entgegen, und durch seine Schrift l'antidoto cristiano suchte er die evangelischen Fundamentalartikel zu entkräften (S. 58.). Ja, zuletzt wagte er, weil Pius V. ihn dazu ermuntert hatte, sich sogar an eine Widerlegung der magdeburger Centurien; denn im J. 1570 ließ er unter dem bescheidenen Titel „zwei Bücher heiliger Geschichte" eine Streitschrift gegen diese claustra mendaciorum, wie man das mit der größten Treue und Gewissenhaftigkeit aus den Quellen geschöpfte Riesenwerk protestantischer Forschung zu nennen beliebte, drucken (S. 65.). Man sieht, daß er ein Mann war, der sich etwas zutraute, und den auch unwiderlegbare Thatsachen, wie z. B. die von den Centuriatoren zuerst erkannte und siegreich dargethane Unechtheit der „falschen Decretalen", nicht in Verlegenheit brachten. Dabei begegnete ihm freilich wegen seiner Unkunde manches Menschliche; denn wie er von historischer Kritik keinen Begriff hatte, so nahm er es auch mit den Autoritäten, auf welche er sich stützte, durchaus nicht genau. Sein Biograph sucht diese schwache Seite durch die Bemerkung zu bemänteln: S'egli si servì nel confutarli di qualche scrittore o di qualche scritto riprovati dalla critica de' secoli susseguenti, la colpa non fu sua, ma del suo tempo; jedenfalls, meint er, bleibe ihm der Ruhm, vor Baronius, dem Vater der Kirchengeschichte, als Bahnbrecher hergegangen zu seyn (S. 66.).

Nach diesem Allem sollte man wohl kaum erwarten, und doch ist es so, daß Muzio durchaus nicht zu denjenigen gehört hat, welche Alles, was von Rom ausging, unbedingt gut hießen; denn er hat, wie wir von ihm selbst wissen, bei mehr als einer Gelegenheit Aeußerungen fallen lassen, die einen starken Beigeschmack von Opposition haben und so verwegen klingen, daß sie ihn leicht hätten in schlimmen Verdacht bringen können. Schon sein Frohlocken über die Erwählung Marcell's II. und seine Klage über dessen

jähen Tod war faſt bedenklicher Art geweſen; denn, ſagt er ſelbſt (Lett. cattol. l. 3. c. 218.), „er habe gehofft, es werde nun endlich einmal die Kirche reformirt, die Chriſtenheit pacificirt, die Tugend erhöht und das Laſter geſtürzt werden". Sein Schmerz ließ zwar einigermaßen nach, als aus dem nächſten Conclave Cardinal Caraffa, den er als einen Mann von unbeſcholtenem Wandel kannte, hervorging; aber nur zu bald mußte er ſich geſtehen, daß ſeine Erwartungen abermals getäuſcht worden ſeyen. Denn „die Macht und der Nepotismus verwandelten dieſen trefflichen Ordensbruder in einen ſchlimmen Papſt; anſtatt auf Reformen zu denken, ſann er nur darauf, Krieg anzufachen und ſeine Angehörigen zu bereichern, und dieſe hinwiederum gaben der Bevölkerung von Rom durch ihr laſterhaftes Leben Aergerniß, während er ſelbſt ſich durch ſeine übertriebene Strenge zu einem Gegenſtande des Abſcheues in den Augen der Römer machte" (S. 57.). Muzio konnte, da er ihm von früherer Zeit her einigermaßen befreundet war, ſich nicht enthalten, ein Schreiben an ihn zu richten, in welchem er mit kräftigem Freimuth die Abſtellung der eingeriſſenen Mißbräuche „von dem intoleranten Papſte" forderte (S. 124.), was ohne Zweifel Jedermann als eine große Kühnheit erſcheinen wird. Auch unter Pius IV. fuhr er fort, ſich in dieſem Sinne zu äußern. Denn als derſelbe das tridentiniſche Concil wieder eröffnete, überſandte ihm Muzio flugs noch eine Denkſchrift, in welcher der Satz aufgeſtellt und durchgeführt war, „daß, wenn daſſelbe guten Fortgang haben ſolle, es vor allen Dingen nothwendig ſey, ihm nicht nur einen mächtigen Schirmvogt zu geben, ſondern auch die Gebrechen der römiſchen Curie und der Prälaten zu reformiren" (S. 58.). Ja, wer ſollte es wohl glauben? er hat ſogar die Klagen „der Häretiker" über die Mißbräuche des päpſtlichen Hofes für ganz gegründet erklärt und in einem an Griſonio gerichteten Briefe ſelbſt eine traurige Schilderung von den letzteren entworfen (S. 124.).

Man erschrickt beinahe, wenn man das liest; denn wie leicht hätte Muzio durch solche Unvorsichtigkeit alle Verdienste, die er sich als gefügiges Werkzeug des Glaubensgerichts erworben hatte, in Schatten stellen und vergessen machen können!

Uebrigens muß man deßhalb nicht etwa denken, als ob es mit seiner römischen Rechtgläubigkeit nicht ganz richtig gewesen wäre; denn durch einen solchen Verdacht würde man ihm schweres Unrecht zufügen. Die Reformen, welche ihm vorschwebten, berührten nicht im entferntesten das Dogma; denn dieses galt ihm als unverbesserlich, als ein- für allemal festgestellt, und wer dasselbe anzutasten wagte, der war in seinen Augen ein ganz abscheulicher Mensch. Von dieser Seite kennen wir ihn bereits aus seinem Auftreten gegen Vergerius, und ich darf mir zur Vervollständigung dieser Skizze wohl erlauben, mich auf dasjenige zu beziehen, was ich S. 470 ff. meiner Schrift über den letzteren ausgeführt habe. Hier kam es mir nur darauf an, diejenigen Züge an Muzio's Bilde hervorzuheben, die noch weniger bekannt und doch ein allgemeineres Interesse zu erregen geeignet sind.

Er selbst ist trotz der vielen leidenschaftlichen Aufregungen, welche an seinem Leben gezehrt haben, volle einundachtzig Jahre alt geworden. Seine Grabschrift hatte er sich schon Ende 1552, als er in Mantua tödtlich erkrankt war, entworfen; seine letzte Ruhestätte hat er nahe bei Panaretta, wo er 1576 gestorben ist, gefunden (S. 73.).

Eines abschließenden Urtheils über diesen buntscheckigen Charakter und seinen abenteuerlichen Lebensgang enthalten wir uns, da es dessen nicht bedarf. Nur das wollen wir noch bemerken: kanonisirt ist er nicht worden, obgleich er, wie sein Biograph (S. 74.) versichert, die Bußpsalmen fast jeden Tag, den Psalm Illuminatio mea jeden Montag recitirte und „den Entscheidungen der Kirche sich jederzeit unterwarf". Alles, was er gethan hat, mag auch Giarich

nicht wohlgethan heißen; aber es klingt ja schon schmeichelhaft genug, wenn er ihm das Zeugniß gibt, „daß er, welcher um seines Religionseifers willen der Schrecken der Häretiker gewesen, unter den Vertheidigern und Apologeten des Katholicismus eine hervorragende Stelle (un posto distinto) einnehme" (S. 74.): ein Urtheil, welches man dem Enthusiasmus eines für seinen Helden schwärmenden Lobredners schon zu Gute halten muß.

Recenſionen.

1.

Georg Calixtus und seine Zeit. — Von **D. Ernst Ludwig Theodor Henke**, ord. Professor der Theologie zu Marburg. Erster Band. Halle. 1853. XIV und 540 SS.

Die kirchengeschichtliche Wissenschaft hat unter dem vorstehenden Titel wieder einmal eines jener nicht eben häufigen Werke erhalten, mit welchen eine längst empfundene Lücke, und zwar durch eine völlig reif gewordene und gediegene Leistung, auf die dankenswertheste Weise ausgefüllt wird. Denn einer der bedeutendsten Theologen der lutherischen Kirche, der Repräsentant einer bisher nur sehr mangelhaft gekannten Reihe von Bestrebungen innerhalb derselben, der Koryphäe einer ihrer in gewissem Sinne nicht am wenigsten berühmten Lehranstalten, wird hier nicht bloß zum ersten Mal Gegenstand einer eigenen biographischen Darstellung, sondern diese längst erwünschte Darstellung ist zugleich das Ergebniß von Forschungen, welche überhaupt an Umfang, Gründlichkeit und Urkundlichkeit nicht leicht zu übertreffen seyn dürften, noch weniger aber von einem Andern als dem verehrten Herrn Verfasser zu der Art von Abschluß hätten geführt werden können, in welchem sie in seinem Werke vorliegen.

Nachdem Planck in seiner Geschichte der protestantischen Theologie seit der Concordienformel das Andenken an Calixtus in ehrender Weise erneuerte, ist der berühmte helmstädtische Theolog zwar mehrmals in den Kreis histo-

rischer Darstellung hineingezogen und Gegenstand bald mehr, bald minder eingehender theologischer Besprechung geworden. Allein weder war die erstere ausreichend, noch konnte, zunächst schon aus diesem Grund — wie gerade aus unserem Werk deutlich wird — die zweite befriedigen. Sie hat im Allgemeinen mehr dahin geführt, die Singularität Calixt's innerhalb seines Zeitalters von Neuem zu constatiren, als den wirklichen Charakter seiner Bestrebungen und die weiter reichende Bedeutung seines Standpuncts in Theologie und Kirche gebührend ans Licht zu stellen. Ja, Herr D. Henke hat sich eben dadurch schon vor Jahren veranlaßt gesehen, zu zeigen, wie wenig es Gelehrten selbst von so entgegengesetzten theologischen und kirchlichen Anschauungen wie Schmidt in Erlangen und Baur in Tübingen gelungen ist, einer Persönlichkeit wie Calixtus gerecht zu werden a). Sowohl nach dieser Vertheidigung Calixt's wider die Verkennung von Seiten auch der modernen Schultheologie, als nach den zum Theil sehr umfangreichen Vorarbeiten, durch welche der Verfasser außerdem seinen Beruf zum Biographen Calixt's längst documentirt hat, darf daher die längst erharrte Erfüllung des darauf bezüglichen Versprechens von der kirchenhistorischen Wissenschaft wohl mit Recht als eine höchst willkommene Erscheinung begrüßt werden. Und in der That zeigt die Art der Lösung in dem vorliegenden Werke nicht bloß, daß die Aufgabe theils an sich, theils so, wie sie der Verfasser sich stellte, keine geringe war, und erklärt zur Genüge das von dem Herrn Verfasser in Beziehung auf sein Buch gewissenhaft beobachtete Gebot des nonum prematur in annum, sondern läßt es auch, wie bereits bemerkt, als einen nicht genug zu schätzenden Vortheil erscheinen, daß gerade er sich der Arbeit unterzogen hat. Denn es ist nicht bloß das allgemeine wissen-

a) Vergl. Bruns und Hefner's Repertorium, Jahrg. 1848. Heft 1. S. 7—22.

schaftliche und kirchliche Interesse, welches dem Verfasser die Biographie des großen helmstädtischen Theologen zugewiesen und ihm die Freudigkeit und Ausdauer zu den Detailstudien verliehen hat, die dazu erforderlich waren; auch nicht lediglich das Gefallen an der Art und Weise, Theologie zu treiben, wie sie von Calixt geübt ward; ebenso wenig nur die Bewunderung für Calixt's Leistungen auf diesem Feld und die, obwohl nirgends verhehlte, Ueberzeugung, daß von diesem zuerst jener Weg wieder eingeschlagen worden sey, von welchem seit Melanchthon's Tod die protestantische Theologie Deutschlands sehr zu ihrem Nachtheil abgelenkt hatte. Vielmehr hat an der trefflichen Leistung, wie jeder Leser leicht entdecken wird, noch ein anderes und wahrlich nicht unrühmliches Pathos des Verfassers seinen Antheil. Auch die treu bewahrte Pietät für das braunschweigische Heimathland, für die evangelische Kirche desselben, welcher der Verfasser als Consistorialrath einst mit vorgestanden, für die Vaterstadt Helmstädt und die dortige erst unter der Fremdherrschaft aufgehobene Universität, ja wohl auch für den eigenen Vater, den Abt Henke, den letzten in der Reihe berühmter helmstädtischer Theologen, — hat dem Buch seinen Ursprung und besondern Charakter geben helfen. Eine treue Schilderung Calixt's inmitten seiner nähern und entferntern Umgebung ist der Sache nach ein Ehrendenkmal für das ältere Helmstädt, wie für das gleichzeitige braunschweigische Herzogthum überhaupt, ein lebendiges Zeugniß für den Reichthum mannichfaltigen individuellen Lebens, welches sich einst auf diesem kleinen Fleck von Deutschland gesammelt hat, ein merkwürdiger Beweis für die Localisirung großartiger Anschauungen und universeller Tendenzen auf einem engen und beschränkten Raume, und der Herr Verfasser wird schwerlich in Abrede stellen wollen, daß er mit seiner Schilderung zugleich eine Ehrenpflicht gegen die Heimath habe erfüllen wollen. In keinem Fall aber haben ihm bloß seine nähern Landsleute dafür dankbar

zu seyn, sondern auch und noch mehr die Wissenschaft. Denn des Verfassers — man möchte sagen — persönliches Verhältniß zu seinem Stoff hat nicht nur nirgends der Behandlung desselben und der wissenschaftlichen Haltung des Buches Eintrag gethan, sondern im Gegentheil beiden erhebliche Vortheile gebracht. Es hat ihm nicht bloß die Lust und Ausdauer zu einem minutiösen Detailstudium erhalten helfen, sondern auch Gelegenheit gegeben, die reichsten Quellen für das letztere zu erschließen. In beiderlei Hinsicht hat der Herr Verfasser wahrhaft Erstaunliches geleistet, und die Wissenschaft darf sich um so mehr dazu Glück wünschen, daß die Aufgabe in seine Hände kam, als das Studium des Buches Jeden davon überzeugen wird, daß ohne den mikroskopischen Einblick, den der Verfasser in die braunschweigischen und helmstädtischen Verhältnisse zu gewinnen und dem Leser zu eröffnen gewußt hat, die Aufgabe einer Biographie Calixt's überhaupt nicht zu lösen gewesen wäre. Genug: die Geschichte Calixt's empfängt hier zum ersten Mal durch Benutzung einer Menge nicht nur seltener druckschriftlicher, sondern fast noch mehr handschriftlicher Quellen ihr volles Licht. Was die Archive und Bibliotheken in Wolfenbüttel, Helmstädt, Göttingen, Hamburg u. a. darboten, einen schon der Masse nach enormen Apparat, — alles das hat der Fleiß des Herrn Verfassers durchforscht, gesichtet, geordnet und theils in die Darstellung verarbeitet, theils das Wichtigere und Interessantere auszugsweise in zahlreichen Anmerkungen unter dem Text mitgetheilt. Dabei bildet jedoch das Locale und Biographisch-Personale immer nur die Mittelgruppe im Ganzen des schriftstellerischen Planes, den der Verfasser befolgt. Ueberall erscheint das speciell Calixtische, Helmstädtische und Braunschweigische in seiner natürlichen Verknüpfung mit den allgemein deutschen Verhältnissen, und wiederum empfangen diese Licht durch Zusammenhaltung mit der confessionellen, literarischen, politischen und socialen Situation Euro-

pa's im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert. Ja, es darf wohl behauptet werden, daß in keiner der neuern kirchengeschichtlichen Monographien, welche auf dem Titel den Namen des Helden mit dem Zusatz „und seine Zeit" bringen, mit diesem Zusatz so voller Ernst gemacht worden ist, als in diesem henke'schen Werke, wie denn auch dem Verfasser schwerlich einer der jetzt lebenden Theologen an umfassender und eindringender Kenntniß des siebzehnten Jahrhunderts gleichkommt. Endlich fehlt es dem Buche bei seinem Reichthum, man könnte sagen: bei seiner Ueberfülle an Stoff durchaus nicht an einer passenden Anordnung, an Uebersichtlichkeit und Klarheit der Darstellung. Dagegen liegt es in der Natur der Sache, daß es nicht Gegenstand flüchtiger Lectüre seyn kann, sondern ganz eigentlich studirt seyn will, wie ein Urkundenwerk, eine gelehrte Arbeit im strengen Sinne des Wortes. Dem ernsten Studium aber wird es dafür auch eine weit reichere Summe von Belehrungen, besonders über den Geist der lutherischen Kirche in ihrem neuerdings wieder mit großer Verblendung nur belobten classischen Jahrhundert, darbieten, als man vielleicht von vorn herein erwartet hat, und jedenfalls mehr echte, urkundliche Belehrungen, als jenen blinden Lobrednern lieb seyn mag. Ein Studium des Buches von dieser Art wünschen wir unter Anderem auch durch die nachfolgende Anzeige zu befördern.

Der erste Abschnitt unter der Aufschrift: die Universität Helmstädt vor Calixtus, 1576—1603 (S. 1—78.) nimmt ein Thema auf, das großentheils von dem Verfasser schon 1833 in der Schrift „die Universität Helmstädt im sechzehnten Jahrhundert" abgehandelt worden ist: die Stiftung der genannten Universität durch den unter Anderem aus der Geschichte der Concordienformel wohlbekannten Herzog Julius von Braunschweig-Wolfenbüttel und die eigenthümliche Stellung und Richtung, welche dieselbe gewinnt unter jenem Fürsten und seinem Nachfolger

Heinrich Julius. Julius hebt bekanntlich seit seinem aus bekannten Ursachen erfolgten Bruch mit den für das Concordienwerk verbündeten Fürsten und Theologen die Geltung der Formel sowohl für die Universität, als für die Landeskirche thatsächlich wieder auf. Beiden wird dadurch, obschon nach des Herzogs Absicht ihr streng lutherischer Charakter gewahrt bleiben soll und nach seinem Dafürhalten durch das corpus doctrinae Iulium hinreichend gewahrt wird, doch ein *positives* Bekenntniß zur Ubiquitätshypothese erspart. Nun ist zwar unter den ersten helmstädtischen Theologen einer: Tim. Kirchner, welcher der Concordienformel sein Amt opfert, den übrigen aber, Settler und Hofmann, ist die Außerkraftsetzung der Concordienformel, Heshusen mindestens die nur eingeschränkte Geltung der Ubiquitätslehre nicht weniger als genehm; gleichwohl wissen alle drei ihren Verdruß über des Herzogs Zurücktreten von der Formel und sein sogar in manchen Fällen höchst ungnädiges Vorgehen wider die strengern Ubiquitisten zu unterdrücken. Ja, sie verhindern sogar, Heshusen voran, eine von deren Seite mehrfach versuchte Wiedervereinigung mit den einstigen Verbündeten, und zwar aus dem nicht gerade sehr lautern Beweggrund, weil eine solche muthmaßlich auch die Wiederherstellung des einst maßgebenden Einflusses von Chemnitz auf das Kirchenregiment des Landes zur Folge gehabt haben würde, während sie vorziehen, dasselbe ohne fremde Mitwirkung allein zu üben. Diese beharrliche Hinneigung zur *Lehre* der Concordienformel, gepaart mit dem Streben, sie im Lande in Geltung zu erhalten und dadurch mit den strengen Lutheranern im Ausland in Frieden zu bleiben, daneben aber die behutsame Scheu vor Antastung der anticoncordistischen Festsetzungen des Herzogs Julius und vor Allem das Streben nach Bewahrung der Selbstherrlichkeit des inländischen Kirchenregiments, — dieß Alles ist in der Folgezeit vornehmlich repräsentirt in Basilius Settler, besonders seitdem derselbe

von Helmstädt in das Consistorium nach Wolfenbüttel versetzt wird und als sogenannter „Generalissimus" (S. 97.) an die Spitze der Geistlichkeit tritt. Die Folge davon ist die ganz vereinzelte und beargwohnte Stellung, in welche die braunschweigische Kirche sammt der Universität von Anfang an gerathen, letztere freilich aber noch weit mehr, seitdem sie nach dem Tode von Julius (1589) Elemente in sich aufnimmt, durch welche sie nicht bloß von dem herrschenden Geist der lutherischen Universitäten und Kirchen noch weiter entfernt wird, sondern welche auch denen höchst unwillkommen sind, die, wie Sattler, nach einer Herrschaft des Consistoriums, wenigstens der Consistorialtheologie, über die Universität zu streben nicht müde werden. Mit dem neuen Herzog Heinrich Julius gelangt nehmlich zur Regierung ein Fürst von hohem Schwung des Geistes, von seltener Gründlichkeit und noch seltenerer Vielseitigkeit der Bildung. Er bestätigt ausdrücklich die kirchlichen Einrichtungen seines Vaters, wird aber durch jene Eigenschaften vor dessen Unduldsamkeit geschützt und widmet eine ganz specielle Fürsorge seiner Universität. Treffend weist der Herr Verfasser S. 47. darauf hin, wie der letztern ein eigenthümlicher, von den übrigen Universitäten Deutschlands sehr abweichender Geist eingehaucht wird, indem sie der Herzog zu einem Zufluchtsort für die humanistischen Studien macht, welche der lutherischen Kirche einst in der melanchthon'schen Verbindung mit der Theologie so große Dienste geleistet hatten, damals aber schon wieder in Verfall und Argwohn gerathen waren, so daß man auch in der lutherischen Kirche wieder Humanisten und Theologen als zwei entgegengesetzte Parteien trennte. In diesem Interesse beruft der Herzog unter Anderen Joh. Caselius, den berühmten Philologen, und Cornel. Martini, den ausgezeichnetsten Aristoteliker des Zeitalters, nach Helmstädt. Beide Männer bilden in den nächstfolgenden Jahrzehnten den prädominirenden Mittelpunct des Lebens an der Universität, um den sich eine stets wachsende An-

zahl von Geiſtesverwandten, Freunden und Schülern in allen Facultäten gruppirt. An dem herzogl. Kanzler Jagemann hat der Humanismus einen einflußreichen Beſchützer, und wie auf den übrigen lutheriſchen Lehranſtalten die theologiſche, ſo zeichnet in Helmſtädt die philoſophiſche Facultät dem Univerſitätsgeiſt ſeine Richtung vor. Vom Verfaſſer ſind die Lehrer, welche der von nun an bis 1603 in Helmſtädt durchweg begünſtigten und herrſchenden Richtung angehören, darunter auch drei im Ganzen wenig bedeutende Mitglieder der theologiſchen Facultät, Boethius, Scheuerle und von Fuchte, charakteriſirt (S. 48—66.). Ihre Geſammtheit wird beſchrieben als „eine Anzahl der gelehrteſten Lehrer aus allen Facultäten, vereinigt durch Abneigung gegen theologiſche Polemik, durch Sehnſucht nach dem beſſern Geiſt einer jüngſt vergangenen Vorzeit und durch das Streben, dieſen ihrer Kirche fremd werdenden Geiſt wenigſtens noch unter ſich zu erhalten, eine hiſtoriſche Schule ohne Beſchränktheit und Indifferentismus, elegante Humaniſten, meiſt vielgereiſte Ausländer und Weltleute, einige wohl ſcharf und ſatiriſch und ſchadenfroh wider die Gegner, aber die meiſten doch nicht ohne Melanchthon's Frömmigkeit und Mäßigung". Der Verfaſſer rühmt S. 263. ferner den Humaniſten neben „einer vom Chriſtenthum ausgehenden Verklärung der antiken Elemente" einen reformatoriſchen Zug nach, vermöge deſſen ſie „in Sachen der Lehre das autoritätsloſe wißbegierige Fortfragen nach der Wahrheit, mit Verwendung ihrer umfaſſendern Ausbildung, dem bequemen bloß advocatoriſchen Rechtfertigen der gegebenen noch nicht einmal alten Satzung, und in Sachen des Lebens eine Verinnerlichung, welche ſich durch Strenge in Hauptſachen und Leichtnehmen von Kleinigkeiten den Unterſchied jener von dieſen im Bewußtſeyn zu erhalten ſuchte, den Anfängen phariſäiſcher Mikrologie und Belaſtung entgegenſetzten und vorzogen". Daneben wird jedoch (S. 67. und 69.) in der Haltung dieſes humaniſtiſchen Kreiſes gegen-

über den theologischen Objecten nicht verhehlt ein „vorsichtiges Ausweichen, das einen stillschweigenden Tadel ahnen läßt", ein „sokratisches Eingestehen, man verstehe von theologischen Dingen nichts", gegenüber den Persönlichkeiten aber ein Verhalten „nicht eben bloß leidend und schweigend, sondern wohl auch oft spöttisch und herabsehend".

Dieser „immer anwachsenden und enger verbundenen, von Fürst und Minister unterstützten Mehrzahl" steht nun an der Universität fast einsam gegenüber Dan. Hofmann, nach Heshusen's Tod erster Professor der Theologie. Seit jener Trennung mehr von den Urhebern, als von der Lehre der Concordienformel ist er zwar mit vielen Anhängern derselben in Spannung und Streitigkeiten verblieben, aber noch weit mehr fühlt er sich innerlich getrennt von jener Mehrzahl, die er als Unchristen betrachtet, und zwar „gerade zu der Zeit und in der Stellung, wo Heshusen's Pflichten der geistlichen Leitung der ganzen Universität und seine Sorge, hierdurch jeden Verdacht der auswärtigen Gegner gegen Helmstädt als nichtig zu erweisen, auf ihn übergegangen zu seyn schien". Erst seit 1593 erhält er an Casp. Pfafrad einen gleichgesinnten Collegen zur Seite. Beide aber finden einen mächtigen Rückhalt an dem Generalissimus Sattler, durch Andreä's Einfluß aus Schwaben einst nach Braunschweig berufen, „ein Mann, welcher", wie ihn der Verfasser S. 330. charakterisirt, „fast ein halbes Jahrhundert mit großem Uebergewicht leitend neben der entstehenden braunschweigischen Kirche gestanden und ihr das Gepräge jener auf seine Landsleute Brenz, Andreä, Hunnius zurückgehenden Doctrinen, Rechtgläubigkeit der Concordienformel in der Lehre und Prälatenkirchenregiment mit möglichst geringer Mitwirkung von weltlichen Räthen und von Gemeinden in der Kirchenverfassung, aufzudrücken versucht hat". Bis zu seinem Tod (1624) strebt Sattler unablässig danach, die Herrschaft des Consistoriums auch über die Universität auszudehnen (S. 97.) und vornehmlich durch Besetzung der theologischen Professuren in

seinem Sinn, so wie durch die von Zeit zu Zeit wiederholten Generalvisitationen der Universität das Uebergewicht der Humanisten an derselben zu brechen. Hofmann's Eifergeist macht sich 1598 Luft in einer Inauguralschrift zu Pfafrad's theologischer Doctorpromotion. Er schleudert darin der Universität den Fehdehandschuh hin, indem er Gelegenheit nimmt, „alle philosophischen oder vielmehr alle in der philosophischen Facultät betriebenen Studien als schädlich für die Theologie zu bezeichnen und davor zu warnen." Indessen selbst die stricten Lutheraner in Wittenberg und anderwärts, freilich mit aus Abneigung gegen Alles, was von helmstädtischen Theologen ausging, mißbilligen den Angriff Hofmann's. Herzog Julius aber gibt 1601 eine über Erwartung aller Parteien günstige Entscheidung für die Humanisten, hält Hofmann zu einem öffentlichen Widerruf, zur Abbitte an Caselius und Jagemann an und entfernt ihn von der Universität a). Aber noch ein zweiter Sieg gelingt um jene Zeit den Humanisten. Pfafrad ist Anhänger von Ramus und macht von der ramistischen Philosophie vor einem kleinen Anhang von Zuhörern eine nahe liegende Anwendung auf die Studien seiner aristotelischen Collegen. Herr D. Henke zeigt (S. 73 ff.) die beziehungsweise nicht geringen Nachtheile, die damals aus der Opposition des Ramismus gegen die aristotelische Schulphilosophie des Zeitalters für die Studien überhaupt er-

a) Wir bedauern mit dem Herrn Verfasser (S. 69.), daß die Geschichte des Streits, der sich an diesen Fehdebrief Hofmann's gegen die damalige Universität Helmstädt anknüpft, nicht ausführlich erzählt werden konnte, zumal er hier als „der eigentliche Anfang der Geschichte des Rationalismus in der evangelischen Kirche bezeichnet wird" und „großentheils mit mehr Einsicht und Geist, mit schärferer Fixirung der entscheidenden Puncte geführt wurde, als bei Verhandlung derselben Fragen in der letzten Zeit gewöhnlich war", auch durch die neuere Bearbeitung von Thomasius (de controversia Hofmanniana. Erlangen. 1844.) eine näher eingehende Bearbeitung aus den Hauptquellen noch nicht entbehrlich geworden seyn soll.

wachsen mußten, und theilt das Decret des Herzogs vom J. 1597 mit, in welchem den Humanisten die Vorherrschaft der aristotelischen Philosophie bestätigt und der Vortrag der ramistischen Lehre nur im Privatunterricht unter ziemlich drückenden Bedingungen gestattet wird (S. 77. 91.).

Dieser dreizehn Jahre hindurch genossenen Gunst geht jedoch die humanistische Partei seit 1603 mit dem Sturze ihres Protectors Jagemann verlustig. Letzterer wird, worauf der Verfasser treffend hinweist, um dieselbe Zeit und durch ähnliche Combinationen wie Crell in Sachsen und Enzlin in Würtemberg verdrängt von dem landständischen Adel und der dänischen Partei am Hof zu Wolfenbüttel, an deren Spitze die Herzogin Elisabeth steht. Erbe seines Einflusses auf die Universität wird von nun an der bei der Herzogin vielgeltende Sattler. Die Einwirkung des letztern und das Wanken Jagemann's werden der Universität auch sofort fühlbar, freilich nicht ohne nach manchen Anzeichen theilweise von derselben provocirt zu seyn. Denn schon 1597 enthält ein an die Universität erlassener Visitationsbescheid, noch neben manchen höchst willkommenen Verfügungen, die Rüge, „daß sich etliche Professores zum Gehör göttliches Worts und Gebrauch des heil. Nachtmahls nachlässig einfinden, auch bei Hochzeiten, Kindertaufen und Begräbnissen durch beflissene Singularität, item mit Zeitungslesen in der Kirche umgehen, und stehen daselbst, und sonst fast ärgerlich sich erzeigen" (S. 90.). Dagegen ist der am 18. Januar 1603 bereits ohne Jagemann's Contrasignatur erlassene Abschied auf eine mittlerweile abgehaltene neue Generalvisitation fast nur ein fortlaufender heftiger Verweis gegen die Universität sowohl im Ganzen, als speciell gegen die philosophische Facultät und die bisher begünstigte Partei. Unter Anderem wird verfügt, daß zur Controle der regelmäßigen Abhaltung der Vorlesungen die famuli über den Fleiß der Professoren Buch führen; Manuscripte sollen vor dem Druck nach Hof ge-

sendet werden, und nachher vom Decan sogleich in die Druckerei, um das nachträgliche Einschieben uncensirter Zusätze zu verhindern. Die philosophische Facultät wird, unter Hinweisung auf den ungünstigen Eindruck des hofmann'schen Streits im Ausland, von Neuem drohend auf das corpus doctrinae Iulium verwiesen und erinnert, sich aller „leichtfertigen Rede und Verbitterung zu enthalten und wohlverdiente Leute mit schimpflichen Anzügen zu verschonen". Den ramistischen Privatdocenten soll man aus Rücksicht für die Frequenz der Hochschule nicht „für den Kopf stoßen", sondern „Ramisten und Aristotelici sich mit einander wohl begehn". Endlich erfolgt um dieselbe Zeit die Rehabilitation Hofmann's. Fruchtlos bleiben gegen diesen Bescheid, besonders gegen die „schimpfliche und unerhörte Inspection der famuli", alle Vorstellungen des Prorectors Caselius und der ganzen Universität. Es gelingt derselben nicht ihr früheres Verhältniß zu Heinrich Julius herzustellen. Der Herzog „überhäuft mit verdrießlichen Angelegenheiten, bestürmt durch die einflußreiche Partei, welcher er schon Jagemann hatte aufopfern müssen, und doch immer abhängiger von ihr . . . ließ sich durch dieß Alles, wie überhaupt die Verwaltung seines Landes, von welchem er sich zuletzt ganz abwandte, so auch insbesondere das Wohlgefallen an den Gelehrten verleiden . . . wohl auch bisweilen einreden, daß ihr freies Wesen Kirche und Staat bedrohe und darum durch Druck gezügelt werden müsse" u. s. w. (S. 96.).

Der höchst reichhaltige und durch eine große Summe meist aus Handschriften geschöpften Details äußerst interessante Beitrag, welchen der Verfasser im Bisherigen zur Geschichte des deutschen Universitätslebens gegeben hat, dient indessen vorzugsweise dazu, die Bedingungen ans Licht zu stellen, unter welchen in Calixt eine freiere Richtung des theologischen Geistes zur Entwickelung kam, und zu zeigen, wie schon in Folge der in doppelter Hinsicht isolirten Stellung von Helmstädt

zuerst der principielle Argwohn, dann der Haß der Männer der Concordienformel gegen einen Theologen sich bilden mußte, der ausschließlich in Helmstädt, folglich außerhalb der Traditionen der herrschenden lutherischen Schultheologie, seine Studien gemacht hatte. „Denn", sagt der Verfasser treffend S. 77., „was für eine Theologie konnte er auch gelernt haben bei Nichttheologen, bei den „„Poeten und Epikureern""? und wenn keine, wie konnte er sich Theolog nennen, da er höchstens — auch ein verhaßter Name — Autodidakt war?"

Der zweite Abschnitt schildert Calixtus Jugend und Lehrjahre (S. 79—155.) von seiner Geburt unter dem Dach des Pfarrhauses zu Medelbye bei Tondern in Nordschleswig am 14. Dec. 1586 bis zur Anstellung in Helmstädt 1613. Calixtus' Vater, der bereits seinen Namen: Kallisön, latinisirt hatte, war ein Zögling von Wittenberg, ein begeisterter Verehrer Melanchthon's, in dessen letzten Zeiten er dort studirt hatte. Calixt gesteht es daher selbst, daß die Verehrung für Melanchthon und die Abneigung gegen Männer wie Flacius zu den frühesten Jugendeindrücken gehört habe, welche er aus dem Umgang und Unterricht des Vaters aufnahm. Ebenso pflegte er später daran zu erinnern, daß er geboren und bis zum sechzehnten Jahre in einem Land erzogen worden sey, worin die Concordienformel niemals angenommen, sondern — wie er in der Jugend oft erzählen gehört — von König Friedrich II. ins Feuer geworfen worden sey. „Daher", sagt er 1651 in einer Schrift wider seinen Gegner Weller, „das gestehe ich willig, daß mir dieselbe von Jugend auf ganz widrig vorgekommen, und solche anzunehmen und zu billigen, ich mich wohl von keinem Menschen hätte bereden lassen." So erklärt es sich leicht, daß nach Ablauf einer vierjährigen Schulzeit in Flensburg Calixt's Vater für den rasch herangereiften Jüngling keine andere Universität lieber wählen mochte, als Helmstädt, so wie daß der junge Calixt, als er

zu Ostern 1603 dort seine Studien beginnt, durch die Ungunst, in welche die Humanisten gefallen waren, sich nicht abhalten läßt, den Unterricht ihrer Häupter aufs treueste zu benutzen.

Um dieselbe Zeit, wo sich unter den Theologie studirenden Landeskindern das Vorurtheil zu verbreiten anfing, „wer sich an Caselius und Martini anschließe, habe vom Consistorium keine allzu schnelle Beförderung im Lande zu erwarten" (S. 102.), widmet sich Calixt vier Jahre hindurch mit dem größten Eifer den humanistischen Studien unter Caselius und der Philosophie unter Martini. Von letzterem empfängt er eine entschiedene Vorliebe für den Aristotelismus und nimmt die Gewöhnung an das streng begriffsmäßige Definiren und Unterscheiden an, sammt der Schätzung, vielleicht Ueberschätzung des eigentlichen Syllogismus, welche bei seinen Lehrern zu einer gegen die Ramisten verfochtenen Parteimeinung geworden war. Dabei wird er jedoch unter der Leitung derselben Lehrer vor leerem Formalismus durch die historische Richtung geschützt, welche von ihnen zugleich verfolgt ward. Schon 1605 wird Calixt, wenig über 18 Jahre alt, Magister, erlangt die Erlaubniß, Privatvorlesungen zu eröffnen, und fängt auch sogleich an, über Abschnitte der Moralphilosophie Disputationen zu halten. Einige von diesen Vorlesungen und Thesen: de summo bono, de virtute, de iustitia, sind als seine ersten Druckschriften herausgegeben und bestärkten seine Lehrer in der günstigen Meinung, welche sie schon von seinen Fähigkeiten hegten. Erst seit 1607 wendet sich Calixt von den humanistischen und philosophischen Studien entschieden zur Theologie. Hier bot ihm freilich nach seinen bisherigen Studien und Beschäftigungen die theologische Facultät in Helmstädt wenig wünschenswerthen Unterricht dar. Von Hofmann und Pfafrad konnte er sich nicht angezogen fühlen. Darum hörte er nur einige Vorlesungen bei Scheuerle und Boethius und ließ auch in die Theologie von Martini

sich einführen, einem Schüler von Chyträus, um der Religion willen aus seinem Vaterlande vertrieben und auch in der Dogmatik und Exegese wohlbewandert. Unter des gelehrten Polyhistors allgemeiner Leitung empfängt Calixt in der Theologie jene für seine ganze Bildung entscheidende, der damaligen lutherischen Theologie ziemlich fremd gewordene historische Richtung, bildet sich aber eigentlich in überwiegendem Maße zum Theologen durch Privatstudium. Mit großem Eifer trieb er das Hebräische, mit noch größerem Fleiß studirte er die Kirchenschriftsteller des Alterthums und des Mittelalters und legte damals den Grund zu der außerordentlichen Belesenheit, welche ihn später so sehr auszeichnete und den gelehrtesten Maurinern und reformirten Niederländern gleichstellte. Genug: schon 1609 beginnt Calixt, von seinen Lehrern hochgeschätzt und gefördert, von den Gegnern derselben bereits argwöhnisch beobachtet, nach der Rückkehr von einem kurzen Aufenthalt im väterlichen Hause, dogmatische Vorlesungen und Disputationen. Aus den erstern ging schon 1611 seine erste größere Schrift: disputationes de praecipuis rel. chr. capitibus, hervor. Eine Charakteristik dieser Jugendschrift von im Ganzen durchaus lutherischem Gepräge gibt der Verfasser S. 130 ff. Diese Anfänge im theologischen Lehramt werden unterbrochen durch zwei gelehrte Reisen. Die erste (1609—10) führt den jungen Mann unter Anderm nach Jena, Gießen, Mainz, Tübingen, Heidelberg, die zweite (1611—13) über Köln nach Holland, England und Frankreich. In Jena präsidirt er mit Zustimmung der philosophischen Facultät bei einer Disputation über das Wesen der Logik und der gesammten Philosophie. In Gießen hört und besucht er Balthasar Mentzer I. und Joh. Winckelmann, aus Marburg damals unlängst vertriebene lutherische Confessoren a). Er rühmt die Einsicht und Humanität beider und

a) Es darf hier nicht unerwähnt bleiben, daß der Herr Verfasser in

ſagt von letzterem beſonders: „Ich muß bekennen, daß er mir fromm und freundlich vorgekommen, und bei weitem nicht ſo grimmig als die der Ubiquität beipflichten zu ſeyn pflegen.“ In Mainz trifft er mit dem Jeſuiten Becanus, in Tübingen mit Heſenreffer und Luc. Oſiander, in Heidelberg mit dem geiſtesverwandten Pareus und dem berühmten Philologen Gruter zuſammen. Auf der zweiten größern Reiſe, in Begleitung des reichen Niederländers Matthias von Overbeke, verweilt Calixt einen ganzen Winter in Köln und ſtudirt in dem „deutſchen Rom“ den Katholicismus an der Quelle. Die Frucht dieſes Aufenthaltes iſt unter Anderem der tractatus de missae sacrificio, der ganz im herkömmlichen Pathos der lutheriſchen Theologen dem Gegenſtand ſcharf zu Leibe geht. Der darauf folgende Aufenthalt in Holland iſt weniger ergiebig an gelehrten Bekanntſchaften. In England dagegen empfängt er die tiefſten, unauslöſchlichſten Eindrücke von dem damals aus Genf dorthin verpflanzten edlen Is. Caſaubonus, dem Manne, wie der Verfaſſer S. 142. ſagt, „von der Feſtigkeit der Geſinnung und der Reife des Urtheils im Unterſcheiden von Gewiſſensſachen und Kleinigkeiten, wie ſie in der mit dem Blute der Märtyrer getränkten reformirten Kirche am Ende des ſechzehnten Jahrhunderts öfter vorkam, als hinter den warmen Oefen Sachſens.“ Durch Caſaubonus' Vermittelung findet Calixt bei ſeinem vierteljährigen Aufenthalt in Paris unter Anderem Zutritt bei de Thou. Gern wäre Calixt von Paris noch nach Italien weiter gereiſt. Allein ſeine polemiſchen Schriften wider das Papſtthum hatten ihn ſchon zu bekannt gemacht, und unter Paul V. waren Jeſuiten und Inquiſition gegen Fremde nicht unthätig. Daher ließ Calixt ſeinen Freund allein über

---

der Note zu S. 121. die neulich ſeltſam genug ſehr ernſtlich ventilirte Frage über das reformirte Bekenntniß der niederheſſiſchen Kirche bereits mit kurzen, ſchlagenden Gründen erledigt hat.

die Alpen ziehen und kehrte zunächst ins Vaterhaus nach Medelbye zurück.

Mit den beiden Reisen waren die Lehrjahre Calixt's zu Ende. Treffend faßt Herr D. Henke die Resultate der letzteren in Folgendem zusammen: „Die historische Bekanntschaft mit dem Reichthum der Theologie der alten Kirche wie mit der alten Philosophie, die Gewöhnung nicht nur an eine exacte dialektische, sondern auch an eine philologische und kritische Behandlung aller wissenschaftlichen Stoffe, die noch suchende und nicht auf vorausgegebenen Resultaten und einer fertigen Schrifterklärung ausruhende und erlöschende Wahrheitsliebe und Gewissenhaftigkeit des Forschers, deren es für die lutherische Theologie so dringend bedurfte, sollte sie nicht nach kurzem Anfang wieder zu einer ihre neue Tradition bloß formal bearbeitenden Scholastik absterben, nicht weniger die genaue Kenntniß der Gegner, gegen welche es allerdings noch sehr eines Kampfes, aber nicht durch beliebige Verdächtigung und Anpreisung der eigenen Vortrefflichkeit, sondern durch sachkundig eingehende Nachweisung bedurfte: alle diese Eigenschaften hatte Calixtus nach diesem seinem ungewöhnlichen, aber eben dadurch glücklichen Bildungsgange wie sicher wenige unter allen jüngern lutherischen Theologen; und durch seine Reisen, durch Gutes und Schlimmes, was er hier an Protestanten und Nichtprotestanten in allerlei Form und Sprache gesehen, durch die Lebendigkeit der Erfahrung, welche diese Mannichfaltigkeit der Gaben in der Kirche jetzt für ihn gewonnen hatte, war er zugleich von der Kurzsichtigkeit und Selbstseligkeit deutscher Gelehrten, von dem Wahne, daß nur in dem kleinen Kreise der gewohnten Traditionen Untrüglichkeit und Heil und die Verwirklichung der Kirche sey, von dem Glauben, es schon ergriffen zu haben, wohlthätig befreit, und voll Lust und Muth, ein höheres Ziel, als welches die nächste Gegenwart verwirklicht darstellte, erstreben zu helfen."

Da unter den obwaltenden Conjuncturen sich für Calixt in Helmstädt eine Aussicht zu dauernder Fixirung nicht darbot, so verblieb er fast ein Jahr lang in seiner Heimath. Aber am 12. Juli 1613 stirbt Herzog Heinrich Julius und unter dem Nachfolger, Friedrich Ulrich, einem gutmüthigen, wohlunterrichteten, aber an Charakter schwachen Regenten, erleidet im Anfang der Einfluß der herrschenden Partei am Hofe, vorzüglich Sattler's, eine Unterbrechung. Damit gewinnen die Humanisten neue Hoffnungen, und wahrscheinlich durch sie bestimmt kehrt Calixt im Novbr. 1613 zurück, um seine Thätigkeit in Helmstädt wieder aufzunehmen. Die Gegenpartei unterläßt zwar nicht, durch allerlei Ausstreuungen gegen Calixt's Rechtgläubigkeit der befürchteten Anstellung desselben entgegenzuwirken. Allein die Disputation zwischen Calixt und dem hildesheimischen Jesuiten Turrianus, welche im Jahr 1614 auf dem Schlosse Hämelschenburg an der Weser stattfindet, so wenig sie ihren nächsten Zweck erreicht: einen jungen Edelmann Ludolf von Klencke vom Uebertritt zur römischen Kirche zurückzuhalten, lenkt in einem solchen Grade die Aufmerksamkeit des braunschweigischen Hofes auf den jungen Gelehrten, der bei diesem Anlaß mit großer Sicherheit und Gewandtheit die Sache des Protestantismus geführt hatte, daß schon am 12. Dec. d. J. dessen Anstellung als Professor der Theologie unmittelbar durch den Herzog und in den ersten Wochen des folgenden Jahres dessen Einführung in den akademischen Senat erfolgt. Zwar muß Calixt vorher wegen mancher Beschwerden, „welche jetzt in die wirksame Beschuldigung des Calvinismus zusammengefaßt wurden", einem Colloquium mit den herzogl. Consistorialräthen sich unterziehen, geht aber, durch die persönliche Anwesenheit des Herzogs wider Chicanen geschützt, ohne Tadel aus demselben hervor. Auch spinnen Sattler und Pfaffrad noch nachträglich eine Intrigue gegen Calixt. Er wird von letzterem beim Consistorium mancher Irrthümer im Artikel de persona Christi

und de efficacia s. ministerii beschuldigt. Allein da die übrigen Mitglieder der Facultät — damals Boethius, Fuchte und Beckelmann — trotz aller Ungunst, die dadurch auf sie fiel, dem Consistorium in dieser Sache die Hand zu bieten sich weigerten, so bleibt auch dieser Versuch einer Verdächtigung ohne Folgen.

Seit Calixt's Anstellung als Professor in Helmstädt ändert sich im Ganzen nichts Wesentliches mehr in seiner äußern Stellung. Denn er bekleidet dieses Amt und bleibt unter Ablehnung von Berufungen nach Frankfurt a. d. O. und Altorf der Juliusuniversität ununterbrochen treu bis zu seinem Tod. Dennoch scheiden sich die folgenden vier Jahrzehnte seines Lebens ziemlich regelmäßig nach Veränderungen in seinen nähern oder entferntern Umgebungen, nämlich: 1) die ruhigere Zeit seiner ersten Amtsführung bis 1625; 2) die Jahre 1625 bis 1634, in welchen die Universität nicht bloß durch die Noth des dreißigjährigen Krieges schwer getroffen wird, sondern auch durch Erhebung zur braunschweigischen Gesammtuniversität nicht mehr bloß der Leitung der wolfenbüttelschen Herzoge allein unterstellt ist; 3) die Zeit von 1635 bis 1645, erfüllt vorzugsweise von den Streitigkeiten Calixt's mit katholischen Gegnern, und 4) die Zeit von 1645 bis 1656, oder die Periode des ununterbrochenen Kampfs mit Widersachern aus der lutherischen Kirche. Der Herr Verfasser hat zur Darstellung der Wechselwirkung Calixt's mit seinem Zeitalter den Weg eingeschlagen, daß er bei Beschreibung jedes dieser vier Zeitabschnitte, von denen dieser Band nur die beiden ersten enthält, immer von den weitern Kreisen zu denen fortgeht, welche Calixt enger umschließen. Er richtet also den Blick immer zuerst auf die öffentlichen Verhältnisse Deutschlands, dann auf die der Kirche und Theologie, besonders der deutschen und evangelischen, alsdann auf die Zustände des braunschweigischen Landes, der Universität Helmstädt, und geht erst von da auf das Leben und die Thätigkeit seines

Helden über. Diese Gruppirung des Stoffes ist nicht nur durchaus angemessen, sondern der Verfasser zeigt sich auch der großartigen Anlage seines schriftstellerischen Planes in der Ausführung auf seltene Weise gewachsen. Die Ergebnisse eines ebenso eindringenden, als ausgebreiteten Studiums der gesammten Zeitperiode von 1615 bis 1635 liegen in den Abschnitten IV. und V. dieses Bandes unter der Rubrik: „deutsche Zustände" und „kirchliche Zustände" in gedrängter Uebersicht vor. Ueberall aus dem Vollen geschöpft und mit einem oft übergroßen Reichthum von geschichtlichen Belegen und literarischen Nachweisungen ausgestattet ist zunächst des Verfassers Schilderung der kirchlichen Zeitphysiognomie. Er geht zurück auf die Reconstituirung des Katholicismus durch das tridentinische Concil und die kirchliche Restauration der römischen Curie, schildert die aggressive Tendenz der Jesuiten, die Hetzereien der Gretser, Tanner, Forer u. A. gegen den Protestantismus, hält dagegen die Erlahmung des reformatorischen Aufschwungs innerhalb der protestantischen Kirchen, die durch ein verkehrtes Streben nach strenger Lehreinheit hervorgerufenen und immer weiter gehenden Spaltungen, das gegenseitige Mißtrauen und stetig fortgehende Auseinandertreten der Reformirten und Lutheraner, die Anfeindungen und Bedrückungen dieser durch jene, noch weit mehr aber jener durch diese in Deutschland, die Nichtachtung aller Stimmen, welche zu Mäßigung und Friedensliebe rathen, den Verfall echter theologischer Wissenschaft, die Verfestigung des Lutherthums in einen starren Traditionalismus, die wüste, dem Ausland Aergerniß gebende Art seiner theologischen Polemik. Daneben entrollt der Verfasser das nicht minder düstere Gemälde der allgemeinen politischen Lage, besonders Deutschlands. Die besonders seit dem Religionsfrieden zunehmende Lockerung des deutschen Reichsverbands, die Ausbeutung der deutschen Zerrissenheit durch die Nachbarstaaten, die immer weiter gehende Zerstückelung der deutschen

Territorien durch unzeitige Theilungen, der Same des Unfriedens, der dadurch in verwandten Fürstenhäusern ausgestreut, die Verfeindung, welche auf diesem Weg gerade unter solchen Reichsfürsten gepflanzt wurde, welche von Natur am innigsten hätten verbunden bleiben sollen, die geschickte Benutzung dieser Zerwürfnisse durch die Politik des Auslandes und des Kaisers Ferdinand II., die Wechselwirkung der religiösen und politischen Interessen, des Religionshasses mit politischem und Privathaß in allen europäischen Ländern, das Zusammenwirken und Vorschreiten kirchlich und politisch reactionärer Bestrebungen in Frankreich, England, Polen, Deutschland, die Opposition der reformirten Reichsstände in Deutschland gegen den Kaiser, die Unterstützung des letztern durch die Lutheraner, die Anlehnung der Reformirten an das Ausland, das nothwendige Scheitern der kurpfälzischen Unionspolitik an dem schon bestehenden Uebergewicht einer kirchlich und politischconservativen Majorität im Reich, der vorherrschende Charakter des darauf folgenden dreißigjährigen Krieges als eines Kampfes des Kaisers für, Richelieu's gegen das Wiederaufkommen eines starken, durch Oesterreichs Macht zusammengehaltenen Kaiserreichs, Dänemark und Schweden als Werkzeuge der französischen Politik, das doppelte Spiel der ränkevollen Staatskunst des Haupts der Liga, Maximilian's von Bayern, die Veränderungen in der obigen confessionellen Parteigruppirung der protestantischen Fürsten gegenüber dem Kaiser seit Erlaß des Restitutionsedicts und der schwedischen Intervention, — alle diese Verhältnisse, zum Theil unter speciellem Eingehen auf die Geschichte einzelner Territorien und Höfe, so wie auf maßgebende Persönlichkeiten, kommen zum Sprache. Eine sehr ins Einzelne gehende Darstellung wird natürlich den Zuständen des braunschweigischen Landes unter dem Herzoge Friedrich Ulrich zu Theil. Der Verfasser schildert die tiefe Zerrüttung, welcher unter seinem im Ganzen wohlwollenden, aber schwachen, übel-

berathenen, von Hofparteien wechselnd in ganz entgegengesetztem Sinn geleiteten Fürsten das Land anheimfällt, zuerst in drückender Abhängigkeit von Dänemark, dann seit der Schlacht von Lutter am Barenberge den Schaaren Tilly's und Wallenstein's preisgegeben und unter kaiserlichem Protectorat, endlich in seiner nichts weniger als günstigern Lage seit dem Herandringen der Schweden.

Seit Calixt's Amtsantritt sind nun seine persönlichen Geschicke eng verflochten mit denen der Universität. Die Hoffnungen, welche die humanistische Partei an die Person des neuen Herzogs geknüpft hatte und wovon Calixt's Anstellung eine einzelne Erfüllung gewesen war, werden im Ganzen nicht zur Wahrheit. Im Gegentheil gewinnt Sattler von Neuem einen überwiegenden, wenn auch nicht in jedem einzelnen Fall durchgreifenden Einfluß. Er benutzt denselben, um an Scheuerle's Stelle seinen 28jährigen Enkel Strube 1615 in die Facultät zu bringen, der von nun mit Pfafrad die streng lutherische und antihumanistische Fraction innerhalb derselben fortsetzen hilft, im Anschluß an den Generalissimus in Wolfenbüttel und im Ausland an die gießener und wittenberger Theologen. Eine Reihe von Vexationen und Streitigkeiten, welche sich an das von Sattler von Neuem beanspruchte Recht der theologischen Bücher-Censur, so wie an Strube's Anklagen der Humanisten Hornejus und Martini knüpfen, müssen wir aus Mangel an Raum leider übergehen, ebenso wie die interessante Episode über Joh. von Werdenhagen, Professor der Ethik, der 1617 im Jubeljahr der Reformation sowohl gegen die Aristoteliker an der Universität, als gegen die katholisirende Ueberhebung lutherischer Geistlicher im Geist der Mystiker lauten Widerspruch erhebt und darüber sein Amt und Vaterland zu verlassen genöthigt ist. Während dieser Zeit lebt Calixt in ununterbrochener enger Gemeinschaft mit dem humanistischen Kreise um Martini, den Mann, der, obwohl er, wie sein Vater, zweimal Vaterland und Güter um der Religion willen aufgegeben

hatte (S. 263.), dennoch Gegenstand zunehmender Verketzerung ward. Selbstverständlich bekommt daher auch er Sattlers Ungnade zu empfinden. Eine von Calixt 1616 zur Censur eingesendete Abhandlung de immortalitate animae et resurrectione mortuorum wird von Wolfenbüttel aus den gießner Theologen zur Beurtheilung überwiesen und auf Anlaß kleinlicher Mäkeleien der letztern empfängt Calixt einen Verweis über ungehörige Vermischung theologischer und philosophischer Materien. Ja, es war 1619 sogar eine Zeit lang davon die Rede, Mentzer von Gießen einer Visitationscommission beizugeben, welche die Universität Helmstädt inspiciren sollte, weil deren Lehrer großentheils und mit ihnen Calixt als von calvinischem Gift angesteckt galten, was allerdings richtig war, wenn Behauptungen wie die Beckelmann's gegen Strube: „wir Lutherani sollten ein foedus cum Calvinianis contra Pontificios eingehen", u. a. (S. 309.) Calvinismus indiciren konnten. Calixt hatte an diesem Erfolg seiner ersten Bitte um die Genehmigung seiner Arbeiten durch den Generalissimus genug. Nicht nur hielt er die Herausgabe jener Schrift bis nach Sattler's Tod († 1624) zurück, sondern er ließ auch bis dahin keine Schrift mehr im Druck ausgehen. Demgemäß ist auch das erste größere Werk Calixt's, die 1619 erschienene epitome theologiae, weder von Calixt selber und mit seinem Wissen und Willen in Druck gegeben, noch in dieser Gestalt von ihm zur Herausgabe geeignet gefunden worden. Sie ist ein Collegienheft, zu dessen selbsteigener Ueberarbeitung Calixt bei den folgenden beiden Auflagen zwar entschlossen war, ohne aber, zumal da er nach S. 419. längere Zeit die Bearbeitung einer summa theologiae beabsichtigte, je dazu gelangt zu seyn. Der Herr Verfasser gibt von der epitome, wie in der Folge von jeder der übrigen Hauptschriften Calixt's, S. 288 ff. eine ausführliche, über Methode und Inhalt sich erstreckende Analyse und Beurtheilung. Aus Mangel an Raum müssen wir jedoch davon

Umgang nehmen und theilen dafür Einiges mit aus den Urtheilen der Zeitgenossen über das Buch, welche Herr D. Henke registrirt hat. So rügt mit vielen Andern Pfafrad die übermäßige Einmischung von Metaphysik in die Theologie, die subtilitates scholasticas sub stupendae eruditionis praetextu praevalentes. Von Wolfenbüttel aus aber schickt D. Windeburg, vielleicht in Sattler's Auftrag, das Buch an seinen Schwiegervater Mentzer in Gießen, der zwar den seltenen Gaben des Verfassers Gerechtigkeit widerfahren läßt, aber doch nur das an dem Buch hervorhebt, was er daran verwerflich findet, nämlich Annäherungen an die Katholiken und besonders an die Reformirten. Cordatis theologis probari non potest; vehementer offendunt pios animos verba — das ist der Gesammtausdruck der Stimmung Mentzer's über die epitome. Weit vollständiger tritt aber das wachsende Mißtrauen gegen Calixt an den Tag auf dem sächsischen Theologenconvent zu Jena 1621. Es ist ein großes Verdienst des Herrn Verfassers, aus göttinger Handschriften zuerst ausführlichere Nachrichten über diesen Convent, dem später noch sieben weitere in Dresden und Leipzig folgten, ans Licht gefördert zu haben. Unter Anregung und Vorsitz Hoe's von Hoenegg versammelten sich nämlich im September 1621 auf dem Schlosse zu Jena zwölf sächsische Theologen aus dem Kurfürstenthum und den Herzogthümern, darunter außer den drei Söhnen Polyk. Leysers auch Meisner und Balduin aus Wittenberg, aus Jena Joh. Major und Joh. Gerhard, um über eine Reihe theologisch-kirchlicher Angelegenheiten Berathung zu pflegen, Beschlüsse zu fassen und über gemeinsame Maßregeln sich zu verständigen. Es handelte sich hier um lauter Gegenstände von gar nicht etwa bloß sächsischem Interesse, sondern von rein allgemeiner Bedeutung für die lutherische Kirche überhaupt. Zugleich tagten die Versammelten zu Jena in einer durchaus nicht eben zweifelhaften Zuversicht, das Bewußtseyn und der Mund der lutherischen Kirche zu seyn

und kraft dessen „durch consensus communis die quaestiones zu resolviren". In den folgenden Jahren wurden auch Auswärtige, wie Mentzer, zum Beitritt eingeladen und bezeugten in Briefen ihre Anschließung, so daß der Verfasser mit Recht bemerkt, daß hiermit ein starker Schritt zur „Sichtbarmachung" der lutherischen Kirche oder zur Anerkennung der sächsischen Theologenoligarchie als „der Kirche" gethan gewesen seyn würde, wenn nicht 1628 der Kurfürst von Sachsen selber über die „Geister, die er gerufen", bedenklich geworden und die Bitte eines der letzten dieser Theologentage, regelmäßig und alljährlich zusammentreten zu dürfen, abgelehnt hätte. Genug, bei jenem ersten jenaischen Convent kamen außer vielem Andern auch die helmstädtischen Irrthümer und Calixtus zur Sprache. Der Herr Verfasser theilt interessante Vota hierüber aus den Protokollen mit. So klagt Balduin, „Helmstadiani ließen von ihrer Weise nicht, D. Sattler schreibe, die Academia sey ihm zu Haupte gewachsen, princeps nehme sich der Religion bisweilen stark an, bisweilen laulichst". D. Finck von Coburg urtheilt, „Helmstadiani seyen nicht werth, daß ein ehrlich vornehmer Mann sich an sie mache, man möge junge Personen an sie schicken, die mit ihnen spielten, wie die Katze mit der Maus". Selbst Joh. Gerhard findet die Helmstadiani noch „incorrigibiles", und D. Calixtus „sey nicht so gar richtig"; denn „er habe die realem communicationem idiomatum in publica disputatione negiret" und, wie er wohl daraus schließt, „inclinire sehr ad calvinismum."

Ganz anders urtheilte man um dieselbe Zeit über Calixt in Gegenden, wo die Concordienformel nicht galt, wie in Nürnberg. Im Juli 1621 erhielt Calixt von dort einen Ruf an die Universität Altorf, und zwar, wie es im Vocationsschreiben heißt, als der Theolog, „der Luther und Melanchthon, die in Leben und Lehramt so innig verbunden waren, nicht auseinanderreißt". Dieser Ruf der Nürnberger,

von denen er schreibt, „daß es kaum Jemand gebe, welcher die gemäßigte Theologie und doch auch die Gelehrsamkeit mehr liebe, als die Nürnberger", mußte in Erinnerung der sattler'schen Verationen, denen er in Helmstädt ausgesetzt war, viel Anziehendes haben, und es schien eine Zeit lang, als habe er dessen Ablehnung zu bereuen. Denn im gleichen Jahre wurde Calixt seines Lehrers und Freundes Martini beraubt; im folgenden starben rasch hintereinander drei Theologen: Boethius, Pfafrad und von Fuchte, und die ganze Zukunft der theologischen Facultät war dadurch bedroht. Auch wurde, nachdem Joh. Gerhard von Jena abgelehnt, in dem bisherigen wolfenbüttel'schen Hofprediger Mich. Walther ein Mann nach Helmstädt gesetzt, der Calixt Calvinomixtus zu nennen pflegte und ein bedeutenderer Gegner war als Pfafrad, Strube und Sattler. Allein sein Ausharren im braunschweigischen Dienst lohnte sich. Denn am 9. November 1624 erfolgte der Tod Sattler's, und damit ward das Verhältniß der Regierung und des Consistoriums zur Universität und das ganze Kirchenregiment wesentlich und bleibend verändert. Wie seit Martini's Tod Calixtus der Erbe von dessen prädominirender Stellung an der Universität geworden war, so ging von nun an Sattler's bisheriges Uebergewicht in theologischen und Kirchensachen unbestritten gleichfalls auf ihn über. Es tritt in der braunschweigischen Kirche „die gemäßigte philippistische Theologie" — oder wie Calixt selber seine Richtung zu nennen pflegt, die theologia moderata — „damit aus der Stellung der Opposition in die der Vorherrschaft."

Freilich aber sieht sich Calixt fürs Erste Bedrängnissen ganz anderer Art ausgesetzt, als die bisherigen von Seiten theologischer Gegner. Bereits am 15. October 1621 hatte er in einer Festrede am Stiftungstage der Universität unter Anspielung auf das, was so eben in Böhmen geschehen war, gesagt: „Noch können wir wohl in Vergleichung mit der Noth Anderer uns glücklich vorkommen; aber schon nahe

ist die Gefahr, schon werden unsere Seiten von ihren Bollwerken entblößt, mag der Siebenbürge mit Tartaren über die Donau gehen, oder der Spanier den Rhein unterjochen; schon fallen die Blätter, bald werden vielleicht, was Gott verhüte, die Bäume fallen." Nun, mit dem Jahr 1625 brechen die Drangsale des dreißigjährigen Krieges wirklich und in vollem Maß über das braunschweigische Land herein. Die Pest rafft in Helmstädt in wenig mehr als einem halben Jahr 1400 Einwohner hinweg; befreundete, wie feindliche Heere überschwemmen, plündern und saugen sonst in jeder Weise Stadt und Land aus; überall Noth und brutale Gewaltthat. Herzzerreißend sind die Klagen, welche der Verfasser S. 383. aus Calixt's Briefen über das Elend der unglücklichen Bürger Helmstädts mittheilt. Die Universität löst sich in Folge dessen thatsächlich auf. Nach den vom Verfasser aus dem Album der Universität gegebenen Notizen werden im Jahr 1625 nur sieben, 1626 gar keiner, 1627 nur zwei Studenten immatriculirt. Fast alle Professoren flüchten, zum Theil weit in die Ferne, viele in das geschütztere Braunschweig, wo auch der Herzog seine Zuflucht zu suchen genöthigt ist. Nur Calixt und der Physiker Nik. Gran weichen nicht von ihrem Posten. Am funfzigsten Stiftungstag der Universität (1626) hält Calixt fast einsam eine akademische Rede „von kaiserlicher Majestät Würde und Ansehen". Sie zeigt anschaulich genug die Verwüstung der Gegenwart, aber auch Calixt's politische Beurtheilung derselben, wonach er unbedingt nur von der Einigkeit der deutschen Fürsten unter sich und mit dem Kaiser, und von keinem Abfall derselben zu auswärtigen Eroberern das Heil des Vaterlands erwartet. Indessen ist die Noth fortwährend im Wachsen. Mehrere Jahre werden keine Besoldungen ausgezahlt. Dieß Stocken der gewohnten Hülfsquellen trifft nicht nur alle übrigen Lehrer sehr hart, besonders die der theologischen und philosophischen Facultät, die nicht durch juridische und ärztliche Praxis ihren Unter-

halt zu erwerben im Stande sind, sondern auch Calixtus geräth ungeachtet seines ansehnlichen Privatvermögens in solche pecuniäre Bedrängnisse, daß er sich von Overbeke in Holland Darlehn zu erbitten genöthigt ist. Selbst in seinen Studien ist er unter Anderem dadurch gehindert, daß er seine Bibliothek zu verpacken und in Sicherheit zu bringen, sich schon 1625 veranlaßt sah. Erst seit 1628 fängt die akademische Genossenschaft an, sich wieder zu sammeln. Die Lehrer, mit Ausnahme der nicht wenigen, welche, wie Walther, unterdessen auswärts ein Unterkommen gefunden haben, kehren zurück, und es werden in jenem Jahre wieder 102 Studenten immatriculirt. Aber immer bleiben die academischen Zustände noch höchst traurig. In der theologischen Facultät wirken seit Strube's frühem Tod im J. 1629 eigentlich nur Calixt und Hornejus. Denn fortwährend fehlt es den Professoren dergestalt an Mitteln, daß Calixt erklärt, eine Reise nach Braunschweig aus Armuth zu Fuß antreten zu müssen. „So hoch ist das Elend des Vaterlands schon gestiegen", schreibt Lampadius, ein herzoglicher Rath, im J. 1633, „daß wir Männern von so unvergleichlichem Wissen und Verdienst nicht einmal mehr Lebensunterhalt schaffen können." Im nämlichen Jahr schreibt Calixt einem Schüler: „Du weißt selbst, daß die Studien seit vollen sieben Jahren und darüber so gut wie verlassen sind ... Jetzt sind es äußerst Wenige, welche auch nur zwei Jahre auf der Universität zubringen, und vor Armuth und Kriegsunruhen zubringen können." (S. 466.). Dazu kam seit 1629 der Schrecken über das Restitutionsedict, das im Braunschweigischen, wenn auch nur kurze Zeit hindurch sehr ernstlich zur Ausführung gebracht wurde, endlich das neue Unheil, welches durch die Befreier vom Restitutionsedict, die Schweden, über das Land verhängt ward. „Mit viel schwereren Lasten drücken die Schweden die unglücklichen Einwohner als jemals die Kaiserlichen", schreibt Calixt 1632, „fordern tausend, wo jene hundert, und was das

Schlimmste, sie saugen die Bauern so sehr aus und mißhandeln sie so, daß das Land nicht gebaut werden kann, und so, wenn das so fortgeht, große Theuerung und schwere Hungersnoth entstehen muß." Im Jahre 1633 schreibt Calixt: „Niemand schadet unserer Wohlfahrt mehr, als eben jene, welche heuchlerisch vorgeben, daß sie zu unserem Heil gekommen seyen."

Es muß gewiß Bewunderung erwecken, daß Calixtus unter allen diesen Drangsalen, zu denen auch noch häuslicher, durch den Tod seines ältesten Sohnes verursachter Kummer hinzukam, gleichwohl Sammlung und Freudigkeit zu schriftstellerischen Arbeiten zu bewahren weiß. Gerade in diese Periode fällt eine Reihe seiner wichtigsten und zum Theil umfangreichsten Schriften. Im Jahre 1627 erscheint die schon früher verfaßte Schrift de immortalitate animae mit bedeutenden Erweiterungen zuerst im Druck; 1628 die historia magorum, die Abhandlung de peccato in spiritum sanctum. Beide letztere Arbeiten sind Zeugnisse für das Bemühen Calixt's, zu Ausübung des im Ganzen und Großen unterbrochenen Lehramts wenigstens einzelne Gelegenheiten zu benutzen. Denn sie sind ursprünglich Vorträge, wie sie Calixt um diese Zeit an Sonn- und höhern Festtagen bald über Ursprung und Einsetzung derselben, bald über die Lehren oder das Geschichtliche, welches sich darauf bezog, vor den wenigen noch übrigen Studirenden und Lehrern der Universität zu halten pflegte. Um die nämliche Zeit beginnt Calixt seine leider unvollendet gebliebene theologische Realencyklopädie unter dem Titel Apparatus theologicus zu schreiben. Im J. 1629 folgen Ausgaben der Bücher Augustin's de doctrina christiana und von Vincentius Lirinensis Commonitorium mit Calixt's merkwürdiger Einleitung zu letzterer Schrift; 1631 folgt de coniugio clericorum, 1633 de veritate religionis christianae und der in deutscher Sprache zum Gebrauch für gebildete Laien verfaßte „Discurs von der wahren christlichen Religion und Kirche"; 1634 die theologia

moralis, damit verbunden die in der Geschichte der Polemik so wichtige Digression Calixt's gegen seinen ehemaligen Freund und Studiengenossen, den Apostaten Barthol. Neuhaus. Leider ist es uns nicht vergönnt, dem Herrn Verfasser auf das Gebiet seiner eingehenden kritischen Berichterstattung über diese Bücher zu folgen. Dagegen darf wenigstens das nicht unerwähnt bleiben, daß die herkömmlichen Behauptungen von Calixt's Annäherung an die katholische Traditionslehre bei Anlaß seiner Einleitung zu Vincenz, so wie die von seiner Trennung der Moral von der Dogmatik durch Herrn D. Henke in sehr wesentlichen Punkten berichtigt werden.

Indessen wächst während dieses letzten Jahrzehnts Calixt's Ansehen nicht bloß an der Universität, sondern auch im ganzen Lande. Der Herzog eröffnete ihm schon 1627 als Anerkennung seines standhaften Ausharrens eine Exspectanz auf die Abtei Königslutter; nach und nach werden auch die Stellen an der Universität immer häufiger mit Schülern oder Geistesverwandten Calixt's besetzt; selbst sein Verhältniß zu dem Landesconsistorium fing unter Sattler's Nachfolger, P. Tuckermann, an, sich um Vieles zu bessern. Für sein großes Ansehen im Ausland zeugt unter Anderem eine Berufung Calixt's zu dem nachmals so berühmt gewordenen Herzog Ernst von Sachsen-Gotha, damaligem Generalstatthalter des 1633 unter schwedischer Oberhoheit aus Stücken der Bisthümer Bamberg und Würzburg zusammengesetzten Herzogthums Franken. Er begehrte Calixt als einen für ein Land von confessionell gemischter Bevölkerung besonders geeigneten Rathgeber in Kirchen- und Schulsachen. Aber theils an Calixt's Abneigung gegen Schweden, theils an des Herzogs von Braunschweig Bedenken, „daß es ihm bei der lieben Posterität nicht geringen Verweis bringen werde, wenn er einen so vornehmen Mann, der solche geraume Zeit sein Amt mit großem Nutzen und Ruhm verrichtet und der Kirche Gottes, wie auch

dem Vaterlande so ersprießliche Dienste gethan, dergestalt aus der Hand kommen lassen sollte," scheiterte dieser Plan, und es kam nur zu einem kurzen Aufenthalt Calixt's bei dem Herzog Ernst. Wichtig war es aber für Calixt, daß er auf der Reise nach Sachsen und Franken in Jena die persönliche Bekanntschaft Joh. Gerhard's machte und laut dem eigenen Zeugniß des letztern diesem trefflichen Mann eine ganz andere Meinung von sich beizubringen wußte. Dagegen mehren sich um diese Zeit auch die Spuren wachsender Gehässigkeit gegen Calixt in Süddeutschland wie in Norddeutschland. „Auf einigen Universitäten schied sich's schon in der Weise, wie es nachher fast zur bleibenden Trennung wurde, daß Calixtus in den theologischen Facultäten fast nur Gegner, in den philosophischen aber Anhänger hatte." Von Jena meldet ein Schüler Calixt's im J. 1628: „Die Theologen sind äußerst fleißig, aber die Juliusuniversität verachten sie gänzlich und halten sie für schismatisch, weil sie die Ubiquität leugnet und nicht allen ihren Sätzen beistimmen will." Von Hamburg meldet ein anderer Schüler Calixt's: „Der jammervolle Eifer unserer Hohenpriester ist der Verräther ihrer äußersten Unwissenheit; von eurer Academie denken sie unglaublich niedrig und fordern, daß Alle, die von euch kommen, als befleckt mit verwerflichen Meinungen allen Uebrigen nachzusetzen seyen." So bereiteten sich immer bestimmter die großen Kämpfe vor, in welche Calixt in den beiden folgenden Jahrzehnten mit den Theologen der lutherischen Kirche verwickelt wurde und deren Darstellung wir hoffentlich recht bald im zweiten Bande zu erwarten haben.

Durch die hiermit zu Ende gebrachten Mittheilungen aus dem vorliegenden Werke hoffen wir unsere Eingangs ausgesprochene Schätzung seines wissenschaftlichen Werthes, sowie diejenige seines Verfassers als im eigentlichen Sinne des sospitator Calixti zur Genüge begründet zu haben. Manche interessante Episoden, wie das Auftreten Werdenhagen's in Helmstädt, die Disputation Calixt's mit dem Jesuiten Turria-

nus ſammt der merkwürdigen Veranlaſſung derſelben, die Beziehungen Calixt's zu ſeinen Freunden Martini und Matth. von Overbeke, ſo wie zu ſeinem nachmaligen Gegner, dem Apoſtaten Neuhaus, auch eine Reihe von Reiſeſchilderungen und Bemerkungen deſſelben über die kirchlichen und wiſſenſchaftlichen Zuſtände der von ihm beſuchten Länder und Städte haben wir freilich übergehen müſſen. Auch aus dem reichen, beſonders in den Anmerkungen unter dem Text niedergelegten Material zur Geſchichte des lutheriſchen Kirchenweſens (Kirchenregimentsführung, Kirchengüter, Generalconſiſtorien und Generalſynoden, Landſtandſchaft der Prälaten) und der damaligen Univerſitäten (z. B. die „Probe" der Profeſſoren in Helmſtädt, S. 91; die Sitten der Studirenden, S. 103; das Verhältniß der Höfe zu den Univerſitäten S. 196; die Armuth der Theologieſtudirenden, S. 391; das Urtheil Joſ. Scaliger's über die Rohheit und Furie der damaligen gelehrten Polemik in Deutſchland, S. 217.) hätten wir gern Einzelnes mitgetheilt. Denn auch dieß würde den Beweis liefern von der eingehenden Aufmerkſamkeit, welche der Verfaſſer allen wichtigern Zeitverhältniſſen gewidmet hat, ſo wie dem Bemühen, die Perſönlichkeit des Mannes, der zu ſchildern, und die Vorgänge, von denen zu berichten war, auf dem eben ſo vollſtändig als ſcharf gezeichneten Hintergrund ihres Zeitalters lebendig hervortreten zu laſſen. Mögen daher die vorſtehenden kurzen Andeutungen hinreichen, um auf die reiche Ausbeute aufmerkſam zu machen, welche das Buch auch in archäologiſcher Hinſicht gewährt. Ja, wir können im Intereſſe der Kirche, wie der Wiſſenſchaft den Wunſch nicht unterdrücken, daß der Herr Verfaſſer nach Vollendung des zweiten Bandes ſeine Muße etwa auch dazu verwenden möge, einzelne, beſonders in den Noten zerſtreute Materien dieſer Art in Verbindung mit dem Vielen, was ihm ſeine ausgebreitete Gelehrſamkeit gerade auf dieſem Gebiet außerdem noch an die Hand geben dürfte, zu einem zuſammenhängenden Ganzen, etwa

unter dem Titel: Archäologie der lutherischen Kirche, zu verarbeiten. Niemand dürfte zu einer Arbeit dieser Art so sehr als Herr D. Henke den Beruf haben. Wie interessant aber an sich und wie nützlich, vornehmlich gegenüber den neuerdings oft mit so großem Mangel an Kenntniß und nüchterner Ueberlegung unternommenen Versuchen einer Restauration des altlutherischen Kirchenstaats, eine ins Einzelne gehende Darlegung seines Organismus, der Bedingtheit seiner gesammten Anlage durch die S. 7. Note 1. gezeichneten Principien und die eben so unwiederherstellbaren öffentlichen Zustände des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts seyn dürfte, — das bedarf wohl nicht erst einer besondern Ausführung. Hundeshagen.

2.

Ulrich Zwingli, der Charakter seiner Theologie mit besonderer Rücksicht auf Picus von Mirandula. Dargestellt von **Christoph Sigwart**, ph. D. und Repetenten am theologischen Seminar zu Tübingen. Stuttgart und Hamburg, Verlag von Rud. Besser. 1855. (p. I—VII. S. 1—244.)

Wenn in der neuern dogmen- und kirchengeschichtlichen Litteratur immer noch die Zahl der Schriften zu groß ist, welche über dem Interesse, die Geschichte zu Förderung irgendwelcher Parteizwecke zu gebrauchen oder die leeren Fächer einer angeblich philosophischen Weltanschauung mit einigen darnach zurecht gestellten Geschichtsfragmenten auszufüllen, zum Theil grundsätzlich der detaillirten Darlegung des empirischen innern und äußern Zusammenhangs der Erscheinungen und Thatsachen ausweichen, so ist es um so mehr am Platz, auf kirchenhistorische Schriften aufmerksam

zu machen, welche die auf diesem Gebiet allein als wissenschaftlich berechtigte Methode einer soliden empirischen Behandlung und Untersuchung befolgen und, statt künstliche Combinationen und Deductionen zu geben, vielmehr den wirklichen geschichtlich nachweisbaren Zusammenhang der Erscheinung und Thatsachen darzulegen und den adäquaten Ausdruck für die darin sich kundgebenden individuellen Lebensgesetze zu gewinnen suchen. Eine solche Methode ist zwar mühsam und führt nur langsam zum Ziel, auch kann bei ihr der unvermeidliche Mangel, daß das Resultat immer hinter dem Reichthum des Lebens zurückbleibt, weniger verdeckt werden, als bei tendenzmäßiger oder sogenannter philosophischer Geschichtsconstruction; aber zur wirklichen Förderung der Wissenschaft tragen doch eigentlich nur die in der genannten Weise ausgearbeiteten Schriften bei, weil sie feste, wenn auch oft der Ergänzung bedürftige Resultate liefern und dem Kampf der Parteien entreißen. In die Zahl solcher echt wissenschaftlichen Arbeiten gehört auch die oben angezeigte Schrift über Zwingli. Der Verfasser erklärt, daß er zu den Verhandlungen über den principiellen Unterschied der reformirten und lutherischen Theologie einen Beitrag geben wolle „von einem empirischen Gesichtspunct aus", welchem gemäß „neben der principiell construirenden Auffassung des reformirten Systems im Ganzen der zeitliche, der wirkliche Verlauf der Dinge zur Geltung kommen soll, neben den Systemen, neben den Principien die Menschen, die Individuen": und gerade bei einem Mann wie Zwingli, der weit nicht in dem Maß wie Luther ein Genie, ein Original ist, das, selbständig seiner ganzen Zeit und ihrer Bildung gegenüberstehend, doch sie zu beherrschen vermochte, ist es durchaus nothwendig, bezüglich seines theologischen Systems im Ganzen wie der einzelnen Theile desselben sich die Frage zu stellen, wie weit eine Abhängigkeit von frühern oder gleichzeitigen Culturelementen stattfindet. Die vorliegende Schrift hat zu Beantwortung

dieſer Frage einen bedeutenden Beitrag geliefert, indem ſie zum erſten Mal nachweiſt den geſchichtlichen Zuſammenhang und die innere Verwandtſchaft des zwingli'ſchen Syſtems mit dem Syſtem des modernen Platonikers Picus von Mirandula, aus deſſen Schriften Zwingli nicht nur wichtige fundamentale Gedanken, ſondern vielfach ſogar die wörtlichen Ausdrücke für dieſelben entlehnt hat: und es verdient dieſer Nachweis um ſo mehr Anerkennung, wenn man die eigenthümliche Beſchaffenheit der Schriften des Picus und die Schwierigkeiten in Anſchlag bringt, welche die Form dieſer Schriften einem Bearbeiter bereitet. Nur drei Ausſtellungen müſſen wir der empfehlenden Verweiſung des Leſers auf die genannte Schrift beifügen: einmal hätten wir gewünſcht, daß der Verfaſſer ſeine Darſtellung der Lehren des Picus mehr mit Beweisſtellen (vorzugsweiſe ſolchen, welche bei Zwingli zum Theil wörtlich ſich wiederfinden) unterſtützt hätte, da die Schriften des Picus weniger zugänglich für den prüfenden Leſer ſind; dann vermißt man an vielen Punkten ungern eine nähere, ins Einzelne gehende Darlegung des Verhältniſſes zwiſchen den zwingli'ſchen Lehrſätzen und den Theorien des Picus, und endlich hätten einige nähere Angaben über die Zeit, wann Zwingli den Picus ſtudirt hat, gegeben werden können; aus einem Brief des Heinrich Glareanus an Zwingli vom Sommer 1510 (opp. ed. Schuler, VII. p. 2.) geht hervor, daß Zwingli ſchon damals ſeine Freunde auf dieſen Vertreter einer humaniſtiſchen Myſtik hinwies und ihr Urtheil über denſelben hören wollte. — Wenn nun im weitern Verlauf der Darſtellung der Verfaſſer die Abhängigkeit Zwingli's von Picus auf das richtige Maß reducirt und zeigt, wie Zwingli bei all dem doch ſelbſtändig gegenüber einem Picus ſeinen Weg ging, ſo hätte das Maß dieſer Selbſtändigkeit auch noch nach einer andern Seite hin einer nähern Beſtimmung bedurft. Zwingli iſt Humaniſt in der guten und theilweiſe auch der übeln Bedeutung dieſes Worts, und

als ſolcher hat er, wie der Verfaſſer ſelbſt wohl weiß, nicht bloß von einem Picus gelernt; ſoll daher das Verhältniß Zwingli's zum Humanismus richtig und allſeitig beſtimmt werden, ſo müßte auch die Frage unterſucht werden, wie weit ſein Syſtem im Ganzen, wie im Einzelnen Abhängigkeit von dem bedeutendſten Humaniſten, für deſſen Schriften Zwingli ja, wie der Verfaſſer uns berichtet, begeiſtert war, — nämlich von Erasmus, verräth. Zu dieſer Frage iſt um ſo mehr Veranlaſſung gegeben, als Zwingli ſelbſt in einem Brief an Vadian (VII. p. 399.) erzählt, Erasmus habe mit Bezug auf den im Jahr 1525 erſchienenen commentarius de vera et falsa religione ausgerufen: o bone Zwingli, quid scribis, quod ipse prius non scripserim! — ja Melanchthon ſchreibt den 12. October 1529, kurz nach dem marburger Geſpräch, an Aquila (Corp. Ref. IV. p. 970.): Cinglius mihi confessus est se ex Erasmi scriptis primum hausisse opinionem suam de coena Domini, womit ein ähnliches Urtheil Melanchthon's in einem Brief vom 26. Juli 1529 über die in Erasmus Schriften enthaltenen semina multorum dogmatum zu vergleichen iſt (C. R. I. p. 1083: tota illa tragoedia περὶ δείπνου κυριακοῦ ab ipso nata videri potest). Wenn wir auch zugeben, daß die zwingli'ſche Abendmahlslehre conſequent aus ſeinen Principien folgt, ſo iſt doch gewiß, daß geſchichtlich die Herausbildung ſolcher Conſequenzen durch vielfache Anregungen von außen vermittelt ſeyn kann, und dieſe nachzuweiſen, gehört zur Aufgabe des Hiſtorikers, der eben nicht bloß die Producte, ſondern auch den Hebammendienſt, den einem producirenden Kopf ſein Zeitalter geleiſtet, berückſichtigen muß. Vielleicht ergänzt der Verfaſſer, der ſchon durch ſeine Nachweiſung des zwiſchen Zwingli und Picus beſtehenden Verhältniſſes gezeigt hat, daß er für derartige geiſtige Einflüſſe und Zuſammenhänge ſelbſt da, wo ſie ſehr verdeckt ſind, ein ſcharfes Auge hat, in dieſer Beziehung das in ſeiner Schrift begonnene Werk,

was um so verdienstlicher wäre, als die bereits vorhandenen Schriften von Heß und Müller über Erasmus in keiner Weise genügen, um den ungeheuer weit greifenden Einfluß dieses merkwürdigen Mannes auf die ganze damalige Zeitbildung und speciell auf die reformatorischen Männer klar zu machen (denn was neuerdings Hagen gegeben hat, ist doch gar zu einseitig, und überdieß ist dieser Schriftsteller nicht frei zu sprechen von dem Vorwurf vielfacher Unpünktlichkeit in nicht unwesentlichen Stücken).

Nachdem der Verfasser (S. 1—37.) in einer Einleitung einen Ueberblick über Zwingli's Studien und Schriften und über seinen Reformationsplan gegeben, entwickelt er in den folgenden Abschnitten seiner Schrift das Lehrsystem Zwingli's in einer kurz und präcis gefaßten vollständigen und systematischen Darstellung, welche, auf einem sehr genauen und allseitigen Studium sämmtlicher Schriften Zwingli's beruhend, durch große Pünktlichkeit und Treue sich vor so vielen gerühmten Producten unserer schreibseligen Zeit auszeichnet und fast auf allen Puncten wirklich neue Einsicht in das Wesen der zwingli'schen Dogmatik gewährt, auch bei den meisten Dogmen darauf aufmerksam macht, wie Zwingli selbst erst im Lauf der Zeit dieselben weiter ausgebildet hat, was namentlich von Wichtigkeit ist bei der Frage, welche Stellung die Erwählungslehre im zwingli'schen System einnehme, — eine Frage, die der Verfasser so ziemlich ins Reine gebracht hat, die bisherigen Ansichten über diesen Punct berichtigend. — Fassen wir nun das Einzelne näher ins Auge, so ist vor Allem anzuerkennen, wie der Verfasser die Frage über das Princip des zwingli'schen Systems erledigt, die bei dieser Frage übliche Vermischung der spätern calvinisch-reformirten Kirchenlehre mit der zwingli'schen Lehre abweist und den rein theologischen, objectiven Charakter des zwingli'schen Systems feststellt. Nur in einem Punct müssen wir ein Mißverständniß abwehren. Der Verfasser weist nämlich zwar mit Recht

die Herleitung der zwingli'schen Weltanschauung aus dem rein subjectiv-religiösen Seligkeitsinteresse ab, aber wenn er (S. 41.) unter dem Text zum Beweis anführt eine Stelle aus einer Predigt, wo es heißt: „daß der Hirt nit um den ewigen Lon dienet — denn truwt er, der Lon seye gewüß, so ist der Gloub vorhin richtig da: ist der da, so folgt die Liebe mit": so hat der Verfasser übersehen, daß die Stelle eben so gut für die entgegengesetzte Ansicht zu brauchen ist, da sie das Seligkeitsinteresse keineswegs ausschließt, sondern vielmehr das Bewußtseyn seiner Befriedigung als ein wesentliches Kennzeichen und Moment des Glaubens geltend macht und nur das leugnet, daß jenes Interesse Motiv der aus dem Glauben fließenden Liebe sey, diese vielmehr allein Gottes Ehre beabsichtige. Man könnte also aus dieser Stelle geradezu so argumentiren: das Seligkeitsinteresse muß vorher befriedigt seyn, damit der Mensch im Bewußtseyn dieser Befriedigung ohne Lohnsucht, rein aus Dankbarkeit, die Gott die Ehre gibt, Gutes thun könne, und eben deßhalb ist gerade das die Hauptfrage im religiösen Leben, wie diese erste Voraussetzung, d. h. die Befriedigung des Seligkeitsinteresses, zu Stande kommt. Bekanntlich hat ganz in dieser Weise Luther die Frage behandelt, und aus seinen Schriften ließen sich eine Masse Beweisstellen beibringen, die ganz in derselben Weise wie Zwingli in der angeführten Stelle den Eudämonismus und die Lohnsucht abwehren und als das bezeichnen, was der Hauptfeind echter Sittlichkeit sey; und doch wird Jedermann zugeben, daß die Frage: „was soll ich thun, daß ich selig werde?", d. h. das Seligkeitsinteresse, durchaus die Grundlage der Frömmigkeit Luther's, wie das Princip seiner Theologie ist. Wir wollen damit nur zeigen, daß der Verfasser für seine richtige Behauptung nicht den genügenden Beweis geliefert hat; derselbe läßt sich überhaupt weniger durch Aufzählung von Citaten führen, weil es sich hier nicht um einen einzelnen Lehrsatz, als vielmehr um das Princip, welches der Ver-

knüpfung der verschiedenen Lehrsätze zu Grunde liegt, handelt und dieses nur aus dem Gesammteindruck der zwingli'schen Expositionen erschlossen werden kann, welchen nur der bekommt, der sich die Mühe nimmt, selbst sich in die Schriften Zwingli's hineinzuarbeiten; höchstens die Instanz kann auch gegen Unkundige geltend gemacht werden, daß Zwingli's persönliche religiöse Entwickelung gerade das, was bei Luther so stark heraustritt, das innere Ringen nach Vergebung der Schuld und Gewißheit des Gnadenstands, nicht zeigt, und er nirgends einen derartigen von ihm selbst durchlebten Zustand als Bewährung seiner Doctrin geltend macht, wie dieß Luther so oft thut, und ihm folgend die besten Lehrer unserer Kirche: — eine Thatsache, mit welcher auch der Charakter der ganzen zwingli'schen Wirksamkeit im Unterschied von der Luther's zusammenhängt.

In der Lehre von dem Erkenntnißprincip (S. 43—57.) ist die so vielfach mißverstandene Lehre Zwingli's von der Schrift klar und gründlich exponirt, und gut nachgewiesen, wie der strenge Supranaturalismus Zwingli's, weil auf einer philosophischen Grundlage (seiner Gottesidee) ruhend, dasselbe freie Verhältniß zur Schrift ermöglicht, welches bei Luther, freilich von einer ganz andern Grundlage aus, sich ergibt, ja, daß eben jener Supranaturalismus es dem Zwingli ermöglicht, die positiven Elemente der außerchristlichen heidnischen Culturkreise anzuerkennen, weil er sie von göttlicher unmittelbarer Eingebung ableitet, während Luther sie auf die Selbstthätigkeit der menschlichen Vernunft zurückführt und ihnen dann, um seine Lehre von der ausschließlichen Heilsvermittelung durch Christum und die Gnadenmittel festhalten zu können, dadurch zwar nicht ihren Wahrheitsgehalt, aber doch ihre Kraft und ihren sittlichen Werth entziehen muß, daß er sie unter den Begriff des verdammenden Gesetzes und der daran sich anschließenden Selbstgerechtigkeit subsumirt und durch Schärfung des Gegensatzes von Gesetz und Evangelium, den Zwingli in dieser Weise nicht kennt, und Ausdehnung des Gesetzesstandpuncts

auf die ganze vorchriſtliche Culturwelt dem geſchichtlichen Chriſtenthum ſeine ausſchließliche Abſolutheit wahrt.

Was nun die übrigen Dogmen betrifft, ſo ſubſumirt ſie der Verfaſſer unter die zwei Abſchnitte der Lehre vom Weſen Gottes und ſeinem Verhältniß zur Welt und der Lehre von der Religion, als dem unter Vorausſetzung des Eingetretenſeyns der Sünde zwiſchen Gott und dem Menſchen ſich geſtaltenden poſitiven Verhältniß: eine Eintheilung, die ganz den philoſophiſchen Grundgedanken Zwingli's entſpricht und nirgends nöthigt, dem Stoff Gewalt anzuthun, um ihn in dieſem Rahmen unterzubringen. Die eigenthümliche philoſophiſche Gottesidee Zwingli's wird genau und ausführlich dargelegt, ſammt ihren Conſequenzen für die Trinitätslehre. Ebenſo gut gelungen iſt die Entwickelung der zwingli'ſchen Lehre vom Weſen des Menſchen und des Böſen, von dem Wirklichwerden der Sünde ſammt ihren Folgen im Fall, und von der Erwählung, wobei dieſem reformirten Hauptdogma ſeine richtige Stellung im zwingli'ſchen Syſtem durch eine geſchichtlich treue und genaue Expoſition angewieſen wird. Näher auf dieſe Fragen uns hier einzulaſſen, iſt unnöthig, und wir verweiſen den wißbegierigen Leſer bezüglich derſelben auf die Schrift ſelbſt.

Von dem übrigen Theil der Schrift verdient vor Allem hervorgehoben zu werden die Expoſition über Zwingli's Lehre vom Werk Chriſti. Der Verfaſſer weiſt hier ſehr gut nach, wie Zwingli hin- und herſchwankt zwiſchen der anſelmiſchen durch die kirchliche Tradition geheiligten Theorie und der allein zu ſeinem Syſtem paſſenden Anſchauung, wornach der Tod Jeſu eine bloße Manifeſtation der mit der Gerechtigkeit einigen Güte Gottes, ein bloßes σημεῖον iſt, welchem ungefähr dieſelbe Bedeutung zukommt, wie in der lutheriſchen Lehre den Gnadenmitteln. Wir erlauben uns hier jedoch, ergänzend darauf aufmerkſam zu machen, daß auch Luther in ähnlicher Weiſe hinneigt zu einer Theorie, welche im Tod Jeſu nicht ſowohl Begründung von etwas Neuem ſieht, als vielmehr Offenbarung eines ſchon vorhan-

denen, aber dem Menſchen verborgenen Verhältniſſes Gottes zur Sünderwelt. Dieß findet ſich beſonders in Luther's Schrift de captivitate Babylonica (Opp. ed. Ien. II. p. 279b—280a.), wo der Tod Jeſu als bloße certificatio, confirmatio der Verheißungen der Sündenvergebung und der Seligkeit gefaßt wird, und nur inſofern iſt dann doch wieder eine Heilsvermittelung gelehrt, als man, wie Luther ſich ausdrückt, in den Beſitz des zugeſagten Erbes nur durch den Tod des Teſtators komme und dieſer, nämlich Chriſtus, weil er nicht bloß Teſtator, ſondern auch Verleiher des Erbes iſt, wieder auferſtehen mußte, um das durch ſeinen Tod uns zugefallene Erbe uns einzuhändigen: eine Theorie, die ungefähr daſſelbe dem Tod Chriſti und ſeiner Auferſtehung zuſchreibt, was ſonſt dem Gnadenmittel des Worts eignet nach lutheriſcher Lehre a). Vergleichen wir dieſe Anſchauung mit der zwingli'ſchen Lehre, ſo iſt die Verwandtſchaft neben der allerdings charakteriſtiſchen Eigenthümlichkeit unverkennbar. Zugleich aber dürfte dieſe Parallele mahnen, vorſichtig zu ſeyn im Conſequenzenziehen; wenn nämlich der Verfaſſer (S. 221.) die zwingli'ſche Sacramentslehre in Zuſammmenhang bringt mit Zwingli's Lehre vom Tod Jeſu, ſo zeigt das Beiſpiel Luther's in ſeiner Schrift de captivitate Babylonica, daß eine Lehre

a) Promissio et testamentum non differunt alio, quam quod testamentum simul involvit mortem promissoris: et testator idem est, quod moriturus promissor, promissor autem victurus testator. Er läßt Chriſtum im Abendmahl ſagen: „ecce o homo peccator! ex mera gratuitaque caritate, sic volente misericordiarum patre, his verbis promitto tibi ante omne meritum tuum remissionem omnium peccatorum tuorum et vitam aeternam: et ut certissimus de hac mea promissione irrevocabili sis, corpus meum tradam et sanguinem fundam, morte ipsa hanc promissionem confirmaturus et utrumque tibi in signum et memoriale eiusdem promissionis relicturus" (ſo daß ſich alſo im Abendmahl nur der im Tod begonnene Act der confirmatio promissionis fortſetzt bis zum einzelnen Individuum).

vom Tod Jesu, welche denselben bloß als Manifestation und Versicherung eines schon vorher bestehenden Verhältnisses faßt, sich sehr gut verträgt mit einer von der zwingli'schen verschiedenen Sacramentslehre. Die Sacramente haben nämlich bei Luther in der erwähnten Schrift ganz die Bedeutung eines die individuelle Aneignung im Glauben vermittelnden Wunderzeichens, weßhalb er sie geradezu mit den Wunderzeichen, welche der alttestamentlichen Offenbarung bewährend zur Seite gingen, vergleicht: das, was der Tod Jesu der ganzen Welt offenbart, nämlich, daß Gott barmherzig ist und die Sünden vergibt, soll jedem einzelnen Menschen speciell auf besonders nachdrückliche Weise insinuirt werden durch die wunderbare Speisung mit dem Leib und Blut Christi, so daß also bei dieser Anschauungsweise die Sacramente sich zum Tod Jesu gerade so verhalten wie die Absolution, die dem Einzelnen applicirt wird, zur allgemeinen Verkündigung des Evangeliums oder, wie Luther sich ausdrückt, wie das sacramentum zum testamentum oder zur promissio. Was der Tod Jesu der ganzen Welt testamentarisch zuweist und offenbart, kündigen die Sacramente auch jedem Einzelnen als speciell ihm geltend an, so daß der Tod Jesu und die Sacramente in einem völligen Parallelismus stehen mit der Predigt des Worts und der Absolution, nur daß jene in Form einer Handlung auf drastisch-eindringliche Weise predigen, was diese durchs Wort, an den menschlichen intellectus sich wendend, verkündigen: sie sind die dem göttlichen Verheißungswort und Predigtwort zur Seite gehenden offenbarenden und bewährenden göttlichen Thaten und Wunderzeichen. Daraus erklärt sich dann auch, warum Luther an der Gegenwart von Leib und Blut Christi im Abendmahl auch damals schon entschieden festhielt: er will ein Wunderzeichen haben, das fort und fort in der Kirche jedem Einzelnen den Glauben abnöthigt. Das Interesse für die eindringliche Individualisirung der im Tod Jesu geschehenen Offenbarung der Gnade räumt den Sacramenten trotz jener mit der zwingli'schen so nahe

verwandten Theorie vom Tod Jesu noch eine Stelle ein in der Reihe der Gnadenmittel; und für Zwingli ist nicht in Folge seiner Theorie vom Tod Jesu, sondern allein in Folge seiner dualistisch-mystischen Anschauung von der Wirksamkeit Gottes auf den Menschen und im Menschen die Bedeutung der Sacramente als individuell applicirender Gnadenmittel entbehrlich geworden, was freilich der Verfasser selbst anerkennt.

An die Christologie Zwingli's schließt sich naturgemäß an die Lehre von der Verwirklichung der Erlösung in den Erwählten, deren Princip der heil. Geist ist. Hier ist besonders die Lehre vom Glauben und dem Leben der Gläubigen sehr eingehend und gründlich behandelt. Auch in dem etwas kürzer bearbeiteten Abschnitt über die Kirche gibt der Verfasser sehr bemerkenswerthe Mittheilungen über die Grundsätze Zwingli's, und besonders für unsere Zeit merkwürdig ist die Art, wie Zwingli über kirchliche Unionsversuche denkt (vgl. S. 184.): es ist ihm ziemlich gleichgültig, ob man auch in Glaubensfragen nicht ganz einig sey, wenn nur die politische Verbindung zur Vertheidigung und zum Angriff gegen Kaiser und Papst, die zwei Feinde der Freiheit, aufrecht erhalten bleibt; die Einigkeit der evangelisch-christlichen Staatsgewalten ersetzt ihm völlig die mangelnde kirchliche Einheit, da er überhaupt zwischen dem christlich-evangelischen Staat und der evangelischen Kirche keinen wirklichen principiellen Unterschied erkennt. Sehr gut weist unsere Schrift hier die Consequenzen des zwingli'schen Begriffs von der Kirche nach. Was aber noch besonders Erwähnung verdient, ist die feine Behandlung der zwingli'schen Lehre von Taufe und Abendmahl, die hier zum ersten Mal in ihrem richtigen Zusammenhang aufgefaßt und als nothwendiges Correlat zu der zwingli'schen Lehre von der sichtbaren Kirche nachgewiesen wird; namentlich ist von Interesse, was der Verfasser sagt über die Bedeutung der zwingli'schen Lehre von der Taufe, bezüglich welcher er mit Recht geltend macht, wie gerade bei dieser Lehre im Gegen-

satz gegen die Wiedertäufer Zwingli das objective Moment im Sacramentsbegriff zu retten weiß durch die Anlehnung desselben an den Begriff der Kirche. Die Taufe ist für Zwingli nicht mehr bloß Bekenntniß- und Verpflichtungsact des Einzelnen gegenüber der Kirche, sondern wesentlich und vor Allem „ein Act der Kirche an dem Einzelnen, wodurch die Kirche ihn als Erwählten anerkennt und in ihre Gemeinschaft aufnimmt", während im Abendmahl allerdings Zwingli nie über den Begriff des Bekenntnißacts und Pflichtzeichens hinauskam; aber eben dadurch vermag er eine gewisse „Symmetrie der beiden Sacramente" (S. 220.) herzustellen, sofern in dem einen Sacrament, der Taufe, das Hauptmoment die Beziehung der sichtbaren Kirche zu ihren einzelnen Gliedern ist, in dem andern, dem Abendmahl, die Beziehung des Einzelnen zu der sichtbaren Kirche. Zugleich ergibt sich daraus die relative Nothwendigkeit der Sacramente für Zwingli, welche der Verfasser gut ausdrückt mit dem Satz: „Ohne das Wort keine unsichtbare Kirche, ohne die Sacramente keine sichtbare." — Wenn endlich am Schluß (S. 224.) der Verfasser noch einige vertheidigende Worte für Zwingli anfügt und für seine Ansicht von der Kirche, der Rechtfertigung und Heiligung, dem Glauben und den Werken das Lob des Einhaltens der „richtigen Mitte" den Lutheranern gegenüber in Anspruch nimmt und unserer Kirche einen kleinen Zusatz von zwingli'schem Rationalismus und Pelagianismus wünscht, so kann es uns nicht einfallen, hier mit ihm darüber zu rechten, da die im Verlauf der ganzen Schrift an Zwingli's System geübte Kritik dieses Lob und diesen Wunsch auf ein wohlberechtigtes Maß reducirt, und der Schreiber dieses nur wünschen kann, daß man nie vergesse, wie ein evangelischer Theolog einer Kirche dienen soll, die in der Wissenschaft von jeher eines ihrer Lebensgüter erkannt hat. —

Repetent C. Jäger, in Tübingen.

In gleichem Verlag ist erschienen:

Geschichte der europäischen Staaten von Heeren und Ukert.

29ste Liefg. 1e Abthlg. Pauli, Geschichte von England. 4r Bd.

2e Abthlg. Carlson, Geschichte von Schweden. 4r Bd. Subscriptions-Preis 4 Thlr. 28 Sgr.

30ste Liefg. 1e Abthlg. Zinkeisen, Geschichte des osmanischen Reichs. 3r Bd. Subscriptions-Preis 2 Thlr. 28 Sgr.

In neuer Subscription wurde ausgegeben:

den 1. Januar 1856: Geijer, Schweden. 2r Bd. 1 Thlr. 6 Sgr.

den 1. Februar 1856: Lappenberg, England. 1r Bd. 2 Thlr. 12 Sgr.

den 1. März 1856: Mailath, Oesterreich. 1r Bd. 1 Thlr. 22 Sgr.

den 1. April 1856: Pfister, Deutschland. 5r Bd. und Register über 1—5. Bd. 2 Thlr. 16 Sgr.

Ferner sind erschienen:

Glossarium diplomaticum, zur Erläuterung schwieriger Wörter und Formeln des gesammten Mittelalters. Von D. Ed. Brinkmeier. Folio. 24. Heft. Subscriptions-Preis 1 Thlr.

(Hiermit ist der 1e Band geschlossen.)

ter Haar, B., die Reformationsgeschichte in Schilderungen. Eine gekrönte Preisschrift, zur Stärkung der Protestanten in ihrem christlichen Glauben. Nach der fünften holländischen Ausgabe übersetzt von C. Groß. 1r Bd. 8. geh. 1 Thlr. 10 Sgr.

(Der 2e Band, Schluß des Werkes, ist unter der Presse.)

Diese auf deutschen Boden verpflanzte Schrift bringt eine Reformationsgeschichte in Charakter-Schilderungen, die Geistlichen und christlich gesinnten Laien, Vereinen und Familien, eine willkommene Gabe seyn wird. In ihren Hauptzügen und Höhenpunkten erscheint hier eine ganze Reformationsgeschichte, wie sie im sechzehnten Jahr-

hundert in den verschiedenen Ländern Europa's entstand und sich entwickelte, wie sie hier siegte, dort unterlag. — Durch die blühende Sprache, die biographische Zeichnung, die geschickte Einwebung charakteristischer Einzelheiten und Anekdoten, durch die zuweilen poetische Einkleidung des Stoffes wird die Darstellung lebendig und spannend bis zur letzten Seite. — Der tiefe religiöse Sinn, der protestantische Geist, der kühne, gottvertrauende Mannesmuth, der die ganze Schrift durchweht, greift mächtig an das Herz des Lesers, erwärmt, erhebt und stärkt ihn in seinem protestantischen Glauben. — Dabei beruht die Schrift auf gründlichen Studien und enthält in einem Notenanhange noch besondere interessante Quellen-Auszüge als Belege. — Kurz, diese gekrönte Preisschrift ist auch in Deutschland eines Preises werth. —

Bodemann, Frdr. Wilh., Johann Caspar Lavater. Nach seinem Leben, Lehren und Wirken geschildert. Nebst Lavater's Portrait und Facsimile. 12. geh. 1 Thlr. 14 Sgr.

Unter der Presse befinden sich:

Tholuck, D. A., Commentar zur Bergpredigt. 4e Aufl.

Ebert, D. A., die Anfänge der französischen Tragödie.

Bunsen, D. J., Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte. 4r, 5r und 6r Bd. (Schluß).

Neander, D. A., allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. 3e Auflage, wohlfeile Ausgabe in 2 Bänden oder 4 Abtheilungen. gr. Lex.-Format. 10 Thlr.

(Ueber letzteres Werk ist diesem Hefte ein besonderer Prospectus angefügt, der zur Prüfung freundlichst empfohlen wird.)

Inhalt der Theol. Studien und Kritiken, Jahrg. 1856. 2s Heft.

Abhandlungen:

1) Dorner, D. J. A., über den theologischen Begriff der Union und sein Verhältniß zur Confession.

2) Müller, D. Julius, das Verhältniß zwischen der Wirksamkeit des heil. Geistes und dem Gnadenmittel des göttlichen Wortes.

Gedanken und Bemerkungen:

1) Ranke, E., Schreiben an Herrn Prälat D. Ullmann, den fuldaer Codex des neuen Testaments betreffend.

2) Köster, D. F., Gott der allein Gute. Eine exegetisch-dogmatische Betrachtung über Matth. 19, 16—22.

Recensionen.

1) Schenkel, der Unionsberuf des evangel. Protestantismus; rc. von D. Ebrard.

2) Umbreit, der Brief an die Römer (Selbstanzeige).

Miscellen:

Programm der haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion auf das Jahr 1855.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. J. Müller, D. Nitzsch und D. Rothe

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit.

Jahrgang **1856** viertes Heft.

Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1856.

Abhandlungen.

1.

Die Differenz der Occidentalen und der Kleinasiaten in der Paschafeier,

aufs Neue kritisch untersucht und im Zusammenhange mit der gesammten Festordnung der alten Kirche entwickelt

von

Georg Eduard Steitz,

ev.-luth. Stadtpfarrer zu Frankfurt a. M.

Einer der dunkelsten Puncte in der älteren Kirchengeschichte war lange der Streit, welcher im zweiten Jahrhundert mit den Kleinasiaten über die christliche Paschafeier geführt wurde. Nachdem die älteren Bearbeiter an dem Begriffe des altkirchlichen Pascha sich vergeblich abgemüht hatten, haben seit mehreren Jahrzehnten eine Reihe ausgezeichneter wissenschaftlicher Kräfte der Aufhellung dieses Gegenstandes ihre Forschungen gewidmet. Die fragmentarische Beschaffenheit der Quellen erschwerte ungemein den Fortschritt der Untersuchung; aus einigen Urkundenresten in der Kirchengeschichte des Eusebius, aus einigen Bruchstücken des Apollinaris von Hierapolis, des Clemens von Alexandrien und des Hippolytus von Portus in der Paschachronik, so wie aus den Berichten des Epiphanius mußte der Faden mühsam zusammengeknüpft werden, der durch das labyrinthische Gewinde dieser änigmatischen Erscheinung hindurchführen soll. Mosheim (commentarii de rebus Christianorum ante Constantinum, pag. 444.) that den ersten kühnen Griff.

Gestützt auf einige mißverstandene Andeutungen des Epiphanius behauptete er, beide Theile hätten ein Paschalamm gegessen, die Asiaten am 14. Nisan zur Vorfeier des Todesfestes Jesu, ihre Gegner dagegen hätten mit der Paschamahlzeit die Todesfeier am Samstag Abend geschlossen und die Feier des stets auf den Sonntag fallenden Auferstehungsfestes eingeleitet.

Eine neue Aera für diese Untersuchung eröffnete Neander, indem er Mosheim's allgemeine Voraussetzung ausschließlich auf die Kleinasiaten beschränkte; zuerst in der Abhandlung in Stäudlin's kirchenhistorischem Archiv, 1823. II. S. 90 ff., dann in der ersten Ausgabe seiner Kirchengeschichte, I, 518 ff. suchte er die Differenz der Occidentalen (so nennen wir kurz die aus diesem Streite siegreich hervorgehende Majorität) und der Kleinasiaten aus dem Gegensatze des Heiden- und Judenchristenthums zu begreifen. Nur die Kleinasiaten, meinte er, hätten aus dem Judenthum mit den übrigen Jahresfesten auch die Sitte herübergenommen, am 14. Nisan ein Paschamahl zu veranstalten, womit sich ihnen das Andenken an das letzte Mahl des Herrn verbunden habe; der folgende Tag (15.) sey ihnen sein Todesfest, der dritte Tag darauf (17.) sein Auferstehungsfest gewesen. Die Andern dagegen hätten in antithetischer Richtung gegen die jüdische Paschafeier dieß Mahl verworfen, weil sie in Christus selbst das wahre Paschalamm erkannt hätten, durch welches der alttestamentliche Typus erfüllt sey; im Anschluß an ihre Wochenfeier hätten sie das Todesfest immer an einem Freitag, das Auferstehungsfest an dem darauf folgenden Sonntag gehalten. Bei dieser Auffassung dienten die Fragmente der Paschachronik zum Schlüssel für das Verständniß des von Eusebius Mitgetheilten. Rettberg bildete (Ilgen's Zeitschrift, 1832. II, 2. S. 93 ff.) die neander'sche Ansicht noch schärfer aus und hat namentlich zuerst das Verständniß der von Mosheim irrig aufgefaßten Berichte des Epiphanius angebahnt. Ihren Abschluß empfing

diese von Neander zuerst ausgesprochene Ansicht durch Schwegler (der Montanismus, S. 191—203.) und durch D. von Baur (theologische Jahrbücher, 1844. S. 638 ff.; kanonische Evangelien an mehreren Orten; theol. Jahrbücher, 1847. S. 89 ff.; das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte S. 141 ff.). Baur modificirte zwar die Meinung, daß die Kleinasiaten am 14. Nisan ein Paschalamm gegessen, dahin, daß sie eine christliche Abendmahlsfeier gehalten (theol. Jahrbücher, 1844. S. 646. Anm. 1.), blieb aber noch immer dabei stehen, daß ihnen der 15. der Todestag und der 17. der Auferstehungstag gewesen sey. Die Differenz zwischen den beiden streitenden Theilen beruht ihm ihrem Wesen nach auf einer verschiedenen dogmatischen Auffassung von dem Verhältniß des Judenthums zum Christenthum: während die Orientalen sich über die im Gesetz gegebene Norm des 14. Nisan nicht frei erheben und folglich nicht zum entschiedenen Bruch zwischen Judenthum und Christenthum kommen konnten, so vollzogen dagegen die Occidentalen mit voller Freiheit des Geistes diesen Bruch, indem sie Christum als das wahre Paschalamm darstellten, durch dessen Tod der alttestamentliche Typus realisirt ward und damit an sich keine weitere Bedeutung mehr beanspruchen konnte. Ihrem Gegensatze gegen die orientalische Anschauung gaben sie den entsprechenden Ausdruck in ihrer abweichenden Chronologie der Leidenswoche, indem sie Jesum als das wahre Paschalamm am 14. Nisan, an dem Tage sterben ließen, an welchem das Gesetz das Opfer des typischen Paschalammes angeordnet hatte. Die geschichtlich-exegetische Begründung dieser Auffassung vollzieht auch Baur vorzugsweise mit einem Fragmente des Hippolytus, das er als Kanon der Erklärung aller übrigen Documente zu Grunde legt.

Da nun aber gerade zwischen den Synoptikern und dem Johannes dieselbe Differenz in der Chronologie der Leidenswoche besteht, und, wie D. Baur mit besonderem

Nachdruck geltend macht, das vierte Evangelium mit unverkennbarer Absichtlichkeit darauf angelegt seyn soll, Christum als das wahre Paschalamm und den 14. Nisan als seinen Todestag zu erweisen, so ergibt sich als unabweisbare Consequenz, daß dieses Evangelium nicht den Lieblingsjünger Johannes zum Verfasser haben kann, auf den die Kleinasiaten mit unbezweifelbarem historischen Bewußtseyn ihre Observanz zurückführten, sondern daß es selbst als das Product der Bewegung begriffen werden muß, welche der Paschastreit, als das letzte entscheidende Stadium des Kampfes der katholischen Kirche mit dem Judenchristenthum, veranlaßt hat. Es leuchtet ein, welche große Bedeutung unser Gegenstand durch die tübinger Schule sowohl für die Evangelienkritik, als auch für die Beurtheilung des nachapostolischen Zeitalters überhaupt gewonnen hat. Der Paschastreit des zweiten Jahrhunderts, dessen Wichtigkeit früher Niemand geahnt, ist ein Mittelpunct, in welchem viele Fäden der modernen Kritik zusammenlaufen, er ist eine wesentliche Streitfrage der historischen Theologie des neunzehnten Jahrhunderts geworden.

Allein noch ehe Baur in größerem Zusammenhange seine Ansicht entwickeln konnte, war Neander selbst an dem wesentlichsten Resultate seiner anfänglichen Untersuchung irre geworden; denn in der zweiten Auflage seiner Kirchengeschichte (I, 512 ff.) sprach er eine von seiner frühern Auffassung sehr abweichende Ansicht über den Streitpunct aus. Indem er dießmal das Synodalschreiben des Polykrates bei Eusebius (V, 24.) zum Ausgange seiner Untersuchung nahm und sogar die Echtheit der in der Paschachronik enthaltenen Fragmente des Apollinaris verdächtigte, die er doch in der ersten Ausgabe (I. S. 522.) für unecht zu erklären, sich nicht für befugt hielt, schloß er, „daß man in den kleinasiatischen Gemeinden den 14. Nisan als Leidenstag Christi betrachtet habe, weil man das an diesem Tage von den Juden geschlachtete Paschalamm als

Vorbild des Opfers Christi angesehen habe". Gleichwohl behauptete er (S. 512.) noch immer, daß in den kleinasiatischen Gemeinden nach der durch die Uebersiedelung des Apostels Johannes bei ihnen eingetretenen Veränderung ihres ursprünglich paulinischen Cultus die jüdischen Jahresfeste eingeführt worden seyen, nur so, daß Johannes die Bedeutung des Paschafestes wesentlich alterirt habe. Mit diesem Gedanken brach Neander, dessen große Bedeutung in unserer Untersuchung nicht verkannt werden darf, eine ganz neue Bahn. Seine spätere Auffassung fand mit wenigen Modificationen nicht nur bei Dorner (Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, I, 282 ff.), sondern auch bei Gieseler in der vierten Auflage seiner Kirchengeschichte (I, 1, 240 ff.) Eingang. Der Letztere machte zugleich darauf aufmerksam, wie bedenklich es sey, den Apollinaris von Hierapolis und den Melito von Sardes, die man gewöhnlich als die Repräsentanten der beiden streitenden Parteien ansah, in dieser Frage zu Gegnern zu machen (S. 242. Anm. 36.). Allein noch lagen in der neuen Ansicht Neander's zu widersprechende Elemente äußerlich und unvermittelt neben einander, als daß sie in dieser elementaren Form allgemein hätte befriedigen können.

Eine consequente Durchführung des von Neander fast nur problematisch geäußerten Gedankens mit eingehender Prüfung aller vorhandenen Quellen ist das große Verdienst, welches sich Weitzel in seiner 1848 erschienenen Schrift: „die christliche Passafeier der drei ersten Jahrhunderte", erworben hat. Weitzel wies mit Scharfsinn und Gründlichkeit nach, daß nicht alle Quartodecimaner dieselbe Ansicht und Praxis befolgt haben können, daß namentlich die kleinasiatische Feier, auf welche sich die Bruchstücke bei Eusebius beziehen, einen rein christlichen Charakter gehabt, daß der Unterschied derselben von der occidentalen ein bloß ritueller gewesen sey, während im Uebrigen beide Parteien auf gemeinsamer Grundlage gestanden und in Christo das wahrhafte

Paſchalamm, in ſeinem Tode die Erfüllung und Abrogation des altteſtamentlichen Typus erkannt hätten, daß aber diejenigen Quartodecimaner, welche in den Fragmenten der Paſchachronik beſtritten werden, nicht die kleinaſiatiſche Kirche, ſondern eine vereinzelte Partei mit ebionitiſcher Richtung geweſen ſey. Sowohl Ritſchl in ſeiner „Entſtehung der altkatholiſchen Kirche" (S. 248 ff.), als Lechler in ſeinem „apoſtoliſchen und nachapoſtoliſchen Zeitalter" (S. 327 ff.) erklärten ſich für die weitzel'ſche Anſicht, der auch der katholiſche Theologe Prof. Hefele in Tübingen in dem ſo eben erſchienenen erſten Bande ſeiner Conciliengeſchichte (S. 283 ff.) nach nochmaliger Prüfung der Quellen beigetreten iſt, während Baur (theologiſche Jahrbücher, 1848. S. 805.) und D. Hilgenfeld (der Paſchaſtreit und das Evangelium Johannis, in den theologiſchen Jahrbüchern, 1849. S. 209 ff.) Weitzel bekämpften. In den durch Haſe's Sendſchreiben: „die Tübinger Schule", in dieſem Jahre hervorgerufenen Entgegnungen Baur's und Hilgenfeld's iſt der alte Standpunct vertreten. D. Hilgenfeld hat überdieß den Gegenſtand auch in ſeinem „Galaterbrief", ſo wie in ſeiner Schrift „die Evangelien nach ihrer Entſtehung und geſchichtlichen Bedeutung" erörtert und namentlich ſeine frühere Meinung über die Abfaſſungszeit des Evangeliums Johannis ſehr gemäßigt.

Wir ſind den Verhandlungen über dieſen Gegenſtand mit Aufmerkſamkeit gefolgt, und wenn wir anfangs ſelbſt manche Bedenken gegen Weitzel's Darſtellung nicht unterdrücken konnten, ſo fanden wir bald den Grund darin, daß ſeine Durchführung bei allem Scharfſinn und aller Gelehrſamkeit doch in der Behandlung des Einzelnen noch gar vielen berechtigten Ausſtellungen Raum läßt. Eine nochmalige Reviſion aller einſchlagenden Quellen hat uns die unumſtößliche Richtigkeit von Weitzel's Reſultat zwar in der Hauptſache beſtätigt, aber uns nur um ſo mehr genöthigt, uns in der Beantwortung einzelner Fragen von ihm zu trennen. Da ſich die verſchiedenen Auffaſſungen alle um einen Streit-

punct, nämlich um den Gegensatz der occidentalen und der kleinasiatischen Paschafeier bewegen, so glaubten wir, unsere Darstellung darauf beschränken zu sollen.

Der Schlüssel zum Verständniß muß nach unserm Dafürhalten in dem Zurückgehen auf die altkirchliche Festfeier und deren wahrscheinliche Entstehung überhaupt gefunden werden. Zwar geben uns die vorhandenen Quellen nur über die abendländische Wochen- und Jahresfeier einen vollkommen erschöpfenden Aufschluß; steht aber diese einmal unumstößlich fest, dann dürfte schon von diesem gewonnenen Resultate aus mit Hülfe der spärlicher fließenden Andeutungen ein sicherer Schluß auf die kleinasiatische Sitte möglich seyn. Neander sowohl als Hilgenfeld haben diesen Weg eingeschlagen, aber theils lassen sie die richtige Begrenzung des altkirchlichen Paschabegriffs vermissen, theils war ihnen die von vornherein mitgebrachte Voraussetzung des judaistischen Ursprungs der kleinasiatischen Feier hinderlich.

Suchen wir zunächst eine Antwort auf die Frage: Was war den Occidentalen die Paschafeier und wie kamen sie in der allmählichen Entwickelung ihres Cultus und ihrer festlichen Zeiten überhaupt zu einer solchen?

I. Die occidentale Observanz der altkirchlichen Paschafeier nach ihrer Entwickelung aus der altkirchlichen Festfeier überhaupt.

Die ersten Christen, aus früheren Juden bestehend, feierten noch den Sabbat mit den Juden; allein *frühe schon* scheint in der christlichen Kirche die Feier des Sonntags als des Auferstehungstages eingeführt worden zu seyn. Die erste *sichere* Kunde darüber lesen wir in dem Briefe des Barnabas, Cap. 40: „Deßhalb feiern wir den achten Tag zur Freude (εἰς καταφροσύνην), an welchem Jesus von den Todten auferstand“ a). Trotzdem wurde die Sab-

a) Ich bemerke, daß ich für die apostolischen Väter die Ausgabe von

batfeier anfangs noch beibehalten, und zwar, wie Dorner I, 281. Anm. bemerkt, ohne Zweifel im Gegenſatze zu den Gnoſtikern, welche die Weltſchöpfung Gott abſprachen und dem Demiurgen zuſchrieben. Der genannte Brief rührt zwar gewiß nicht von Barnabas her, iſt aber, wie Hefele (patr. apost. proleg. p. XVI.) überzeugend darthut und auch Ritſchl (a. a. O. S. 243. und 275.), ſo wie Schwegler (nachapoſtoliſches Zeitalter, II, 240 ff.) annehmen, in dem Anfange des zweiten Jahrhunderts entſtanden. Bei Juſtin dem Märtyrer (Apol. I. cap. 67., alſo um das Jahr 138) finden wir bereits eine ausführliche Beſchreibung der Sonntagsfeier, an deren Schluß er ſagt: „Am Sonntage (τὴν τοῦ ἡλίου ἡμέραν) kommen wir Alle zuſammen, weil es der erſte Tag iſt, an welchem Gott durch Umwandlung der Finſterniß und der Materie die Welt ſchuf, und Jeſus Chriſtus, unſer Herr, an demſelben Tage von den Todten auferſtand. Denn den Tag vor dem Samſtag kreuzigten ſie ihn und an dem Tage nach dem Samſtag, nämlich dem Sonntag, erſchien er ſeinen Apoſteln und Jüngern und lehrte ſie eben das, was wir auch euch zur Unterſuchung vorgelegt haben." Mit der Sonntagsfeier war, wie wir aus demſelben Capitel Juſtin's entnehmen, außerdem auch der gemeinſame Abendmahlsgenuß verbunden. Wenn wir bedenken, daß Juſtin, gebürtig aus Flavia Neapolis in Samarien, vielgereiſt und namentlich in Rom bekannt, die Sitte der Sonntagsfeier nicht als eine örtlich beſchränkte, ſondern ſchlechthin als eine kirchliche erwähnt, ſo dürfen wir wohl ihre ganz allgemeine Verbreitung zu ſeiner Zeit vorausſetzen, und es kann uns

---

Hefele, für Tertullian die große Ausgabe von Oehler, für Irenäus die von Stieren, für Juſtin das corpus apologetarum Christianorum II. saec. von Otto in der zweiten Ausgabe, für Origenes die Ausgabe von de la Rue, für Epiphanius die von Petavius, für die apoſtoliſchen Conſtitutionen die von Uelzen benutzt habe. Für die reliquiae sacrae von Routh ſtanden mir beide Ausgaben zur Verfügung.

keinen Augenblick zweifelhaft seyn, daß der status dies, der bestimmte Tag, an welchem nach Plinius' Brief an Kaiser Trajan (lib. X. ep. 96. al. 97., um das Jahr 112) die Christen in Bithynien und dem Pontus zusammenkamen, ihre Hymnen auf Christum als Gott sangen und sich zu einem unsträflichen Wandel ermahnten, dann aber nach beendigter Versammlung sich gemeinsam dem freien Speisegenuß überließen (ad capiendum cibum promiscuum coeundi mos), nur der Sonntag gewesen ist. Wir erkennen außerdem in der letzten Erwähnung ohne Mühe das Liebesmahl der alten Kirche, und schon in der Erwähnung des freien Speisegenusses, bei welchem das Gemeinsame nur das zufällige, später verschwindende Moment ausmacht, tritt uns der durch Barnabas' Bemerkung: εἰς καταφρόσύνην, ausdrücklich bestätigte ästhetische Charakter der Sonntagsfeier als einer frohen und heiteren entgegen. Diesen ästhetischen Charakter drückte die Kirche auch durch die Sitte aus, daß man an diesem Tage nicht knieend, sondern stehend zu beten pflegte. Dieses Umstandes gedenken Irenäus und Petrus, Bischof von Alexandrien, in später zu besprechenden Fragmenten und Tertullian. Der Letztere sagt (de corona militis, cap. 3.): „Am Sonntage (die dominico) halten wir das Fasten und die Anbetung auf den Knieen für unerlaubt." Noch bestimmter erklärt er sich de idololatria, cap. 14., wo er den Christen, welche sich an heidnischer Festfeier betheiligen, zuruft: „Wenn durchaus auch dem Lebensgenuß sein Anrecht gewährt werden muß" (si quid et carni indulgendum est), „so ist dir auch dazu die Möglichkeit geboten. Ich nenne dir nicht allein deine Festtage" (tuos dies, was Oehler in seiner Ausgabe I, 92. not. n. mit Recht auf die übrigen Feste mit Ausschluß der Sonntage bezieht), „sondern noch mehrere. Denn die Heiden haben nur Jahresfeste, dir ist immer der achte Tag ein Fest" (festus = ἑορτὴ von frohen Festen im Gegensatz zu Trauertagen).

Den Grund, warum man die Kniebeugung am Sonntage unterließ, führt am umständlichsten Basilius der Große (de spiritu sancto, cap. 27.) an: „Aufrecht stehend vollziehen wir unsere Gebete an dem ersten Wochentage. Den Grund wissen nicht Alle, denn nicht bloß als die, welche mit Christus auferstanden sind und das, was droben ist, suchen müssen, erinnern wir uns am Tage der Auferstehung der uns verliehenen Gnade durch das Gebet in aufrechter Stellung, sondern auch, weil es uns ein Bild ist der zukünftigen Welt, auf welche wir warten."

Fassen wir das Ergebniß aus dem Bisherigen zusammen, so erscheint uns der Sonntag als der am frühesten bezeugte Feiertag der christlichen Kirche; die Stimmung, in welcher er begangen ward, war die der Freude; diese Stimmung drückte man theils durch die Unterlassung des Fastens, theils durch den Abendmahlsgenuß, theils durch die aufrechte Stellung bei dem Gebete aus. Daraus erklären sich verschiedene Bestimmungen älterer Concilien. So beschließt die Versammlung zu Nicäa 325 im zwanzigsten Kanon, da Einige am Sonntag die Kniee beugten und ebenso in der Pfingstzeit, so solle man in allen Parochien darüber wachen, daß die Gebete bei der heiligen Zusammenkunft Gott stehend dargebracht würden. So bedroht das Concil von Antiochien 341 im zweiten Kanon diejenigen mit Excommunication, welche zwar in die Kirche Gottes kämen und die heiligen Schriften hörten, aber an dem Gebete der Gemeinde nicht Theil nähmen und sich vom Genusse der Eucharistie ausschlössen.

Eine Erweiterung der Wochenfeste zeigt sich uns im zweiten Jahrhundert in den Stationen. Wir finden die erste Erwähnung in dem Hirten des Hermas, einer Schrift, die nach Ritschl sicher der Mitte des zweiten Jahrhunderts angehört, ohne Zweifel in Rom entstanden ist und, wie dieser Gelehrte nach Dorner's Vorgang (Person Christi, I. 189.) treffend nachweist (altkatholische Kirche, S. 546 ff.), be-

reits die Grundzüge der montanistischen Denkweise enthält. In dieser Schrift erzählt (lib. III. Sim. V. cap. 1.) der pseudonyme Verfasser: „Als ich fastete und auf einem Berge saß und Gott für Alles dankte, was er mir gethan, sah ich jenen Hirten neben mir sitzen, und er sprach: Warum bist du so frühe hierher gekommen? Ich antwortete ihm: Weil ich, o Herr, Station halte. Was ist, sagte er, Station? Ich sprach: Fasten (ieiunium). Er fragte: Was ist es mit diesem Fasten? Nach meiner Gewohnheit, antwortete ich, faste ich. Ihr wißt nicht, erwiderte er, zu Gottes Ehre zu fasten, auch dient dieses Fasten nicht zu Gottes Ehre, weil ihr damit nichts ausrichtet." Nun enthüllt er ihm den rechten geistlichen Sinn des Fastens: „Thue in deinem Leben nichts Uebles, sondern diene Gott mit reinem Herzen, indem du seine Gebote hältst, — — und lasse keine verderbliche Neigung in deiner Seele aufkommen. — — Wenn du dieses gethan, wirst du ein großes und dem Herrn wohlgefälliges Fasten vollbringen." Wir bemerken zunächst die Identität der Begriffe statio und ieiunium bei dem Hirten, sodann daß er die Stationen nicht als etwas zu seiner Zeit erst neu Entstandenes erwähnt, sondern den Mißverstand und den Mißbrauch derselben bekämpft, was uns auf das Alter dieser Einrichtung schließen läßt. Im Fortgange entwickelt er Cap. 3. den rechten Sinn der Stationen in den Worten: Igitur si custodieris mandata Domini et adieceris etiam ad ea stationes has, gaudebis, worin nur die Application des unmittelbar vorher ausgesprochenen Grundsatzes liegt, in welchem wir die erste Bezeugung der opera supererogationis finden: Si praeter ea, quae mandavit Dominus, aliquid boni adieceris, maiorem dignitatem tibi conquires et honoratior apud Dominum eris, quam eras, futurus.

Ueber die Stationen erhalten wir sehr bestimmte Aufschlüsse von Tertullian. Er sagt zunächst (de oratione, cap. 18. [Murat. cap. 23.]: „Während der Fasten und

der Stationen darf das Gebet nicht ohne Kniebeugung und die übrigen Aeußerungen der Demuth vollbracht werden. Denn wir beten nicht bloß, sondern wir thun Abbitte und bringen Gott, unserem Herrn, Genugthuung" (satisfacimus). Schon dieser allgemeine Ausspruch läßt uns in den Stationstagen Trauertage, Bußtage, erkennen. An ihnen gedachte man der Sünde, man beugte sich vor Gott, man versöhnte ihn mit Thränen und Gebet, man rüstete sich zum Kampfe und zum Siege wider die Welt, Fleisch und Teufel. Daher der Name: es waren gleichsam Postendienste, die der Christ als Streiter Gottes wachend zubrachte. Statio, sagt derselbe Schriftsteller, Cap. 14. (Murat. Cap. 19.), de militari exemplo nomen accepit; nam et militia Dei sumus. Als Stationstage galten der vierte und der sechste Wochentag, der Mittwoch und der Freitag. Tertullian sagt (de ieiun. adv. psychicos, cap. 14): cur stationibus quartam et sextam sabbati dicamus? Die Antwort darauf gibt uns ein Fragment Peter's von Alexandrien († 311) bei Routh (reliq. sacr. III. fol. 343., in der zweiten Ausgabe IV, 45.): „Niemand wird uns tadeln, wenn wir die τετράς (Mittwoch) und die παρασκευή (Freitag) beobachten, an denen uns nach der Ueberlieferung aus guten Gründen befohlen ist zu fasten, die τετράς, weil an ihr der Rathschlag der Juden wegen des Verraths des Herrn stattgefunden, die παρασκευή aber, weil er da für uns gelitten hat a). Denn den Sonntag feiern wir als Freudentag, weil er an ihm auferstanden ist; an diesem Tage beugen wir auch nach der uns gewordenen Ueberlie-

a) cf. Ephiph. eccl. fid. exposit. cap. 22. ed. Petav. I, 1104: *Συνάξεις δὲ ἐπιτελούμεναι ταχθεῖσαί εἰσιν ἀπὸ τῶν ἀποστόλων τετράδι καὶ προσαββάτῳ ἐν νηστείᾳ ἕως ὥρας ἐνάτης, ἐπειδήπερ ἐπιφωσκούσῃ τετράδι συνελήφθη ὁ Κύριος* (frühes Mißverständniß, das sich schon bei Victorinus Petavionensis de fabrica mundi findet) *καὶ τῷ προσαββάτῳ ἐσταυρώθη.* Vergl. auch constit. apost. lib. V. cap. 14.

ferung nicht die Kniee." Dieſes Fragment hat für uns zugleich noch dadurch Wichtigkeit, weil in ihm und in der S. 732. Not. a. angeführten Stelle des Epiphanius die Speiſeenthaltung an den Stationstagen, ganz wie in dem Hirten des Hermas, als νηστεύειν, νηστεία bezeichnet wird.

In der Obſervanz des Faſtens ſelbſt beſtanden jedoch zwiſchen den Katholikern und den Montaniſten einige Abweichungen. Jene ſtellten das Faſten an dieſen Tagen in den freien Willen jedes Einzelnen und dehnten es nicht über die neunte Stunde nach unſerer Zeitrechnung aus; dieſe dagegen betrachteten die Pflicht des Stationsfaſtens als bindend und ſetzten daſſelbe nicht ſelten bis zum Abend fort a). So ſtellt der Montaniſt Tertullian (de ieiun. adversus psychic. cap. 10.) die beiderſeitige Praxis dar. Er ſagt: Aeque stationes nostras ut indictas quidam vero et in serum constitutas novitatis nomine incusant, hoc quoque munus et ex arbitrio obeundum esse dicentes et non ultra nonam detinendum, de suo scilicet more. Die Katholiker beriefen ſich für ihre Sitte, die Station um die neunte Stunde zu beendigen, auf das Beiſpiel des Petrus Apoſtelgeſch. 3, 1., wogegen Tertullian mit Recht einwendet, es laſſe ſich gar nicht erweiſen, daß Petrus damals eine Station gehalten habe. Einen weit triftigeren Grund leitet er aus den Vorgängen bei dem Tode Jeſu ab, weil nämlich der von der ſechſten Stunde an verfinſterte Himmel nach dem Scheiden Chriſti, das in die neunte Stunde fiel, die Trauer abgelegt habe, ſo dürfe in demſelben Zeitpuncte der Chriſt wieder zur Freude und zur Heiterkeit zurückkehren, wo auch die

a) nicht ſelten, denn daß die Fortſetzung des Faſtens bis zum Abend nicht unbedingt feſtſtehende Vorſchrift für die Montaniſten war, bezeugt Tertullian (de ieiun. cap. 10.): non quasi respuamus nonam, cui et quarta sabbati et sexta plurimum fungimur. (Fungi mit Dat. = satisfacere. Vgl. Oehler zu der Stelle, I, 866.)

Welt ihre Klarheit wieder empfing. Zwar meint Tertullian, man müsse stets ohne Unterschied der Stunden den Tod des Herrn verkündigen, aber eifriger verpflichte man sich seinem Dienst zur Zeit der Stationen, wie es ja schon in der Bedeutung dieses Wortes liege, denn auch die Krieger, obgleich niemals uneingedenk des Fahneneides, widmeten doch dem Postendienst einen größeren Gehorsam. Die montanistische Sitte dagegen, das Stationsfasten bis zum Abend fortzusetzen, rechtfertigt er mit dem Begräbniß Jesu; erst am Abend habe Joseph von Arimathia den Leichnam des Herrn empfangen und beigesetzt; darum sey es nicht gewissenhaft, wenn die Jünger dem Fleische, der sinnlichen Natur, früher die Ruhe gönnten, als sie dem Herrn zu Theil geworden. (Inde et irreligiosum est ante famulorum carnem refrigerare, quam domini.) Am Ende des Capitels fügt er hinzu: Haec erit statio sera, quae ad vesperam ieiunans pinguiorem orationem deo immolat.

Da die Katholiker die Stationsfasten um drei Uhr beendigten (der stehende Ausdruck ist stationem solvere und discindere, cap. 14. [19.] de orat., dirimere, cap. 10. de ieiunio, expunctio stationis, ibid.), so nennt Tertullian dieselben semiieiunia (stationum semiieiunia interponentes, cap. 13. de ieiun.) und unterscheidet sie damit deutlich von dem eigentlichen ieiunium, welches ihm so viel als superpositio oder ὑπέρθεσις — den ganzen Tag fortgesetztes, strenges Fasten — ist. Daraus erklärt sich auch die Stelle de ieiun. cap. 14: Cur stationibus quartam et sextam sabbati dicamus et ieiuniis parasceuen? Denn dem Freitag in der Passionswoche, dem eigentlichen dies paschae wurde, wie wir sehen werden, ein längeres Fasten gewidmet.

Das Abendmahl wurde als eine frohe Feier begangen und schien darum mit Fasttagen unvereinbar. Gleichwohl wurde es, wie wir aus Tertullian's ausdrücklichem Zeugnisse

(de oratione, cap. 14. [Murat. 19.]) entnehmen, wenigstens in der afrikanischen Kirche auch an den Stationstagen gefeiert. Dieser scheinbare Widerspruch löst sich indessen sehr einfach, wenn wir bedenken, daß das Fasten an diesen Tagen nach altkatholischer Anschauung eben eine freiwillige Handlung war; doch lag es in der Natur der Sache, daß diejenigen, welche sich freiwillig dazu verstanden, das Sacrament nicht genossen. Tertullian tadelt es, daß die Meisten an diesen Tagen auch den sacrificiorum orationibus nicht glaubten beiwohnen zu dürfen, d. h. den Weihegebeten, in welchen Brod und Wein Gott als Opfergaben der Gemeinde dargebracht wurden. Ihren Einwand, quod statio solvenda sit accepto corpore domini, entkräftet er mit den Fragen: „Also löst die Eucharistie den Gott gelobten Gehorsam auf? Sollte sie nicht vielmehr den Gehorsam gegen Gott verschärfen? Wird nicht festlicher deine Station, wenn du auch am Altare Gottes (d. h., wie Oehler I, 572. Not. d. richtig erklärt: am Tische des Herrn) gestanden bist?" Er gibt hierauf als vermittelnde Auskunft den Rath, die Fastenden sollen den Leib Christi empfangen, mit nach Hause nehmen und ihn dort in der Stille nach beendigter Fastenzeit genießen — eine Sitte, die damals nicht selten war, aber, wie Muratori zu der Stelle bemerkt, später von den Concilien aufgehoben worden ist. „Denn wenn du den Leib des Herrn", so fährt Tertullian fort, „empfangen und (zu späterem Genusse) aufbewahrt hast, bleibt beides gewahrt und unverletzt: die Theilnahme am Opfer und die Erfüllung der (Fasten-) Pflicht. Wenn der Name Station von dem Krieger entlehnt ist, wie ja auch wir Streiter Gottes sind, so beendigt allerdings weder Freude, noch Trauer, wenn sie im Lager eintreten, den Postendienst. Denn die Freude leistet fröhlicher, die Trauer sorgsamer, was die Disciplin fordert" a). Wir entnehmen

a) Accepto corpore domini et reservato utrumque salvum est, et

daraus eine wichtige Belehrung, nämlich, daß während des Faſtens überhaupt ein Abendmahlsgenuß nicht ſtattfand und daß durch denſelben das Faſten beendigt wurde. Wie überhaupt das Faſten Zeichen der Trauer war, ſo war der Speiſegenuß Zeichen der Freude, und mit dem letzteren wurde der Uebergang von der einen Stimmung zur andern gemacht; ja häufig wurde dieſer Uebergang, wie wir ſehen werden, durch den dem übrigen Speiſegenuß vorangehenden Empfang der Euchariſtie eingeleitet. Semper, ſagt Tertullian (de ieiun. cap. 7.), inedia moeroris sequela est, sicut laetitia accessio saginae. Immer iſt die Enthaltung von Speiſen das Gefolge des Kummers, wie in der Freude die Sättigung eintritt. Darum müſſen wir Baur's Behauptung zurückweiſen, wenn er (das Chriſtenthum und die chriſtliche Kirche der drei erſten Jahrhunderte, S. 145.) ſagt: „Es wird auch hier ein falſcher Schluß gemacht, wenn man meint, weil das Faſten Zeichen der Trauer iſt, könne der Schluß des Faſtens, das an die Stelle des Faſtens tretende Eſſen, nur die entgegengeſetzte Gemüthsſtimmung ausdrücken." Dieſer gegen Weitzel erhobene Einwand entbehrt jeder Begründung und hat Tertullian's Zeugniß durchaus gegen ſich.

Wir können uns nun von der Entſtehung der Wochenfeſte ein klares Bild machen. Tod und Auferſtehung Chriſti ſind Ereigniſſe, welche ſich unmittelbar auf einander beziehen, Momente einer und derſelben Erlöſungsthat und darum auch in dem apoſtoliſchen Lehrbegriffe unmittelbar

participatio sacrificii et executio officii. — — Nam laetitia libentius, tristitia sollicitius administrabit disciplinam. Die letzten Worte hat Oehler mißverſtanden, wenn er I, 573. Not. f. ſagt: laetitiam refer ad stata et solemnia ieiunia, tristitiam ad indictiva, quae imponebantur aliqua necessitate urgente. Die Freude bezieht ſich vielmehr auf die participatio sacrificii, die Theilnahme an der Abendmahlsfeier mit vorbehaltenem Genuſſe zu Hauſe, die Trauer auf das Faſten in der Station, die executio officii.

verbunden. Von der Gedächtnißfeier der Auferstehung mußte darum leicht der Weg zu der des Todes gefunden werden und hat sich ohne Zweifel schon sehr frühe angebahnt; aber der ästhetische Charakter beider mußte sich in dem Bewußtseyn der Gemeinde scharf abgrenzen. Der Sonntag als Freudentag war dem Andenken an die Auferstehung des Herrn geweiht und wurde allgemein mit Abendmahlsfeier begangen. Der Freitag, als der Tag, an welchem Christus gestorben war, und der Mittwoch, als der Tag, an welchem seine Gefangennehmung vorbereitet wurde, waren Stationstage und wurden in stiller Trauer fastend begangen, doch so, daß bei den Katholikern das Fasten dem freien Willen anheimgestellt und um drei Uhr, der Stunde, wo Christus sein Haupt geneigt hatte, beendigt ward. Der Fastende versagte sich an solchen Stationstagen natürlich den frohen Abendmahlsgenuß, weil dieser den Fastenschluß zur unvermeidlichen Folge gehabt haben würde. So trug jede gewöhnliche Woche die Züge jener Urwoche, in welcher die hervorstechendsten Thatsachen des Heils: der Beschluß des Verraths und der Gefangennehmung, die Kreuzigung und die Auferstehung, sich vollzogen hatten.

Man hat vielfach darüber gestritten, ob schon im apostolischen Zeitalter Jahresfeste gefeiert worden seyen oder nicht. Daß die Judenchristen anfangs noch die jüdischen Feste beibehielten und fortfeierten, unterliegt keinem Zweifel. Schwieriger ist die Frage in Betreff der sogenannten occidentalischen Observanz, mit der wir es hier zu thun haben und die man seit Neander mit Recht aus heidenchristlichem oder pauliniſchem Ursprunge erklärte. Die vorhandenen Quellen lassen uns hier ohne Antwort. Justin der Märtyrer, der uns von besonderer Wichtigkeit seyn muß, erwähnt nirgends Jahresfeste; namentlich scheint ihm das Pascha als christliches Fest unbekannt. So oft er in dem Gespräche mit dem Juden Trypho die Differenz der Christen und der Juden in Betreff des Sabbats und der Feste

hervorhebt und dabei auch des Pascha gedenkt, ist es, wie Hilgenfeld bemerkt (theol. Jahrbücher, VIII. S. 228.), nur die reine Negation, die bloße Nichtbeobachtung desselben von Seiten der Christen, die sich aus seinen Aeußerungen ergibt. Auch in der größeren Apologie, wo er doch der Taufe, dem Abendmahle und der Sonntagsfeier eine so ausführliche Beschreibung widmet und wo ihm also auch die Erwähnung eines jährlichen Auferstehungsfestes so nahe gelegt seyn mußte, berührt er die Jahresfeste nicht mit einem Worte. Dennoch halte ich es für gewagt, darauf bestimmte Schlußfolgerungen zu gründen. Justin behauptet nur die Abrogation der jüdischen Feste als solcher, daß er aber nicht der Einführung christlicher Jahresfeste gedenkt, dieses argumentum a silentio hat keine zwingende Beweiskraft. Er spricht auch nirgends von den Stationen und doch müssen dieselben bereits bestanden haben, und es lag ihm so nahe, bei der Besprechung des Sonntags dieselben zu erwähnen. Eben so wenig beweist gegen eine damals vorhandene christliche Paschafeier, daß Justin dem jüdischen Pascha eine bloß typische Bedeutung gibt, daß er ausdrücklich Christum das für uns geopferte Paschalamm nennt (Dialog. c. 111.) und die Azymophagien von der Pflicht der Heiligung erklärt (Cap. 14), beides ganz nach 1 Kor. 5, 6—8.; denn auch der jüdischen Sabbatfeier legt er eine ganz typische Bedeutung unter, auch sie soll den Gläubigen daran erinnern, in einem unsträflichen Wandel Gott den wahrhaften Sabbat zu heiligen, und doch schließt das nicht aus, daß an die Stelle des jüdischen Sabbats zu Justin's Zeit längst der christliche Sonntag getreten war.

Aber auch Weitzel können wir nicht beistimmen, wenn er in ganz positiver Behauptung das christliche Pascha und die Pentekoste der occidentalischen Observanz bereits in der apostolischen Zeit und zwar durch die Urapostel gestiftet werden läßt. Dieser Ursprung ist allerdings möglich, aber keineswegs erweislich. Gleichwohl dürfen wir nicht bestrei-

ten, daß die christlichen Jahresfeste auch im Abendlande sehr alt sind, daß sie aus dem Wochencyklus, als ihrer Grundlage, sich von selbst entwickelten und, wenn auch nicht dem Namen, doch gewiß der Sache nach vorhanden seyn mußten, sobald jene Grundlage gegeben war. Feierte man wöchentlich den Freitag als Todestag des Herrn fastend und trauernd, den Sonntag als Gedächtnißtag der Auferstehung communicirend und mit frohem Preise, so mußten diese Tage nothwendig von selbst eine erhöhte Bedeutung gewinnen, wenn das Paschafest der Juden nahte, wenn zum ersten Male im Frühling der Mond sich füllte und der Kreislauf des Jahres jene große Woche heraufführte, in welcher Christus gekreuzigt und auferstanden war. Je länger, desto mehr mußte in dieser Woche der Charakter der beiden Tage sich auszeichnen, ernster mußte die Trauer und anhaltender das Fasten am Todestage, gesteigerter die Festfreude am Auferstehungstage werden. Wir haben uns damit nur vorstellbar und anschaulich zu machen versucht, was uns die Quellen verschweigen, nämlich die Entstehung der Jahresfeier aus der Wochenfeier, wie sich eins aus dem andern nothwendig und unmittelbar ergibt; wollten wir nur einen Schritt weiter gehen und auch die Namen hinzufügen, so würden wir demselben Irrthum verfallen, in welchen Weitzel und Hilgenfeld trotz ihrer entgegengesetzten Standpuncte gerathen sind. Wir kehren darum zu den Quellen selbst zurück.

Tertullian, der jedenfalls Zeitgenosse des Paschastreites unter Victor war, denn er starb nur dreißig Jahre später, hat uns einen, wie wir glauben, vollständigen Katalog der zu seiner Zeit bestehenden Jahresfeste aufbewahrt und verdient darum vor Allem unsere Beachtung. Auf den Einwand, daß der Apostel Paulus die Beobachtung der Tage, Monate und Jahre für abrogirt erklärt habe, fragt er (de ieiun. cap. 14): Cur pascha celebramus annuo circulo in mense primo? cur quinquaginta exinde diebus in

omni exultatione decurrimus? cur stationibus quartam et sextam sabbati dicamus et ieiuniis parasceuen? Quanquam vos etiam sabbatum si quando continuatis, nunquam nisi in pascha ieiunandum secundum rationem alibi redditam. Nobis certe omnis dies etiam vulgata consecratione celebratur. Aus dieſer Stelle ergibt ſich, daß die montaniſtiſche Jahres- und Wochenfeier ſich nur in einem ganz untergeordneten Puncte von der katholiſchen unterſchied, nämlich rückſichtlich des Faſtens am Samſtag. Was war nun beiden das pascha, die quinquaginta dies exultationis und die parasceue?

Wir wenden uns zunächſt zu der zweiten Frage. Tertullian kennt die pentecoste (Pfingſten) offenbar als einen einzelnen Feſttag. Er ſagt de coron. milit. cap. 3: die dominico ieiunium nefas ducimus vel de geniculis adorare. Eadem immunitate a die paschae in pentecosten usque gaudemus. Hier ſind uns die funfzig Tage der Freude gegeben; ſie reichen vom Sonntag der Auferſtehung, mit deſſen Anbruch, wie wir ſehen werden, die Paſchafeier vollendet war, bis zu dem Sonntage, an welchem das Pfingſtfeſt begangen wurde, und zwar ſo, daß ſie dieſe beiden Sonntage als äußerſte Endpuncte noch mit einſchloſſen; ſie entſprechen nach ihrem äſthetiſchen Charakter durchaus dem Sonntage, denn während dieſer ganzen Zeit wurde nicht knieend, ſondern ſtehend gebetet; ſie waren in ihrer vollen Dauer Feſtzeit der Freude und folgerichtig konnten während derſelben keine Stationen gehalten werden. Darum ſagt Tertullian in dem oben mitgetheilten Feſtkatalog unmittelbar nach Erwähnung des Paſchafeſtes: cur quinquaginta exinde diebus cum omni exultatione decurrimus? Was er hier quinquaginta dies exultationis nennt, bezeichnet er de orat. cap. 18. (Mur. 23.) als spatium pentecostes und legt demſelben die Auszeichnung des ſonntäglichen Charakters bei: Nos vero, sicut accepimus, solo die dominicae

resurrectionis non ab isto tantum (sc. genu ponendo, der Kniebeugung beim Gebet), sed omni anxietatis habitu et officio cavere debemus, differentes etiam negotia, ne quem diabolo locum demus. Tantundem et spatio pentecostes, quod eadem exultationis sollemnitate dispungimus (i. q. distinguimus). De idolol. cap. 14. endlich nennt er diese ganze funfzigtägige Fastzeit geradezu pentecoste: Excerpe singulas sollemnitates nationum et in ordinem exsere: pentecosten implere non possunt. Lies dir die einzelnen Feste der Heiden aus und stelle sie zusammen: sie können die Pfingstzeit nicht ausfüllen. Ganz in demselben Sinne lesen wir in dem siebenten Fragmente des Irenäus bei Stieren (I, 828., es ist entlehnt aus den quaest. et responss. ad orthod. 115.): „Daß wir am Sonntage nicht die Kniee beugen, ist ein Sinnbild der Auferstehung, worin wir durch Christi Gnade von den Sünden und dem mit ihnen ertödteten Tode befreit wurden. Aus den apostolischen Zeiten schreibt sich diese Sitte her, wie der selige Irenäus, der Märtyrer und Bischof von Lugdunum, in seinem Tractate über das Pascha sagt, worin er auch der Pfingstzeit gedenkt, in welcher wir das Knie nicht beugen, weil sie dem Charakter des Sonntags entspricht, aus den darüber angeführten Gründen" (*περὶ τῆς πεντηκοστῆς, ἐν ᾗ οὐ κλίνομεν γόνυ, ἐπειδὴ ἰσοδυναμεῖ τῇ ἡμέρᾳ τῆς κυριακῆς* u. s. w.). Ebenso gehört hierher die Stelle des Epiphanius eccl. fidei expos. cap. 22. ed. Petav. I, 1104: „Während des ganzen Jahres wird das Fasten (*ἡ νηστεία*) in der heiligen katholischen Kirche beobachtet, nämlich an der *τετράς* und dem *προσάββατον*, bis zur neunten Stunde, mit einziger Ausnahme der funfzig Tage der ganzen Pfingstzeit, während welcher weder Kniebeugung stattfindet, noch Fasten angeordnet sind (*δίχα μόνης τῆς πεντηκοστῆς ὅλης τῶν*

πεντήκοντα ἡμερῶν, ἐν αἷς οὔτε γονυκλισίαι γίνονται, οὔτε νηστεία προστέτακται).

Aus diesen Zeugnissen ergibt sich mit Sicherheit Folgendes: die pentecoste war einerseits Bezeichnung eines einzelnen Festtags, andererseits einer festlichen Zeit; in letzterer Beziehung umfaßte sie volle funfzig Tage, die wie der Sonntag den Charakter der Freude trugen, an denen darum weder gefastet noch die Kniee gebeugt werden durften. Demnach ist die pentecoste die Erweiterung der wöchentlichen Sonntagsfeier zu einer funfzigtägigen jährlichen Festzeit; sie begann, wie wir sehen werden, am Sonntag nach dem Pascha frühe und dauerte bis zum eigentlichen Pfingsttage, diesen noch mit einschließend; in ihr treten als Momente der Feier die Thatsachen der Auferstehung, der Himmelfahrt und der Ausgießung des heiligen Geistes hervor.

Wir sind damit bei unserer eigentlichen Frage, nach der Bedeutung des christlichen Paschafestes, angelangt. Die älteren Theologen gingen von der sehr erklärlichen Voraussetzung aus, der Name Pascha habe, wie in ihrer Zeit, so auch schon im zweiten Jahrhundert das Auferstehungsfest bedeutet a). Von diesem Mißverstand haben sich selbst die Neueren nicht ganz losmachen können. D. Hilgenfeld erklärt sich die Entstehung der Paschafeier in folgender Weise: Die judaistische Urgemeinde, die Augenzeugen des Lebens Jesu feierten gleichzeitig mit den Juden das Paschafest und in dem Paschamahle mußten sich alle jene Begebenheiten, von welchen sie an dem Leidenspascha des Herrn so tief ergriffen wurden, lebendig ihrem Geiste darstellen (theol. Jahrbücher, VIII. S. 222.). Je mehr aber das Christenthum, selbst das judaisirende, gedrängt wurde, mit dem ganz ungläubigen Judenthum zu brechen, je weniger nach der Zerstörung der heiligen Stadt und des Tempels und nach dem

a) Der Verf. bedauert, daß ihm die von Gieseler I. 1, 240. angeführten Abhandlungen von Daniel und Heumann nicht zugänglich waren.

Aufhören des Opfercultus eine vollständige Paschafeier mehr möglich war, um so mehr mußte ihnen dieselbe in einer hochfeierlichen Eucharistie aufgehen, die am Abend des vierzehnten Nisan begangen wurde (S. 223.). Die Eucharistie wurde also geradezu als das christliche Pascha angesehen (S. 228.). Diesen Satz will Hilgenfeld damit beweisen, daß Marcion die Worte Luk. 22, 15: Mich hat herzlich verlangt, dieß Osterlamm mit euch zu essen, ehe denn ich leide", auf das Mysterium des heiligen Mahles bezog, das Jesus an diesem Abend einsetzen wollte (Epiph. haeres. 42. schol. 61.), und daß einige Gnostiker ein scheußliches Abendmahl unter fleischlicher Vermischung feierten und dabei sprachen: das ist das Pascha (Epiph. haeres. 26. §. 4.). Bei dieser verfehlten Grundlage ist es denn ganz begreiflich, warum er nur den Quartodecimanern eine eigentliche Paschafeier zugestehen konnte und die occidentale Praxis nothwendig mißverstehen mußte. Die letztere läßt er in folgendem Gange sich entwickeln. „Bei den Heidenchristen war vom Anfang an der Sonntag dem Andenken der Auferstehung bestimmt, und ihm entsprechend konnte auch schon frühe der Freitag der Erinnerung an das Leiden Jesu geweiht werden" (S. 218.). „Was konnte natürlicher seyn, als daß man jährlich an einem Sonntag, welcher ungefähr in die Jahreszeit der Auferstehung fiel, die jedem Sonntag eigenthümliche Feier dieser Heilsthatsache in eminenter Weise beging und ebenso an dem vorhergehenden Freitag das Leiden des Erlösers in seiner vollen Bedeutung feierte?" (S. 234.) „Das Streben nach kirchlicher Einheit durch Vereinigung der beiden großen Parteien der Heiden- und Judenchristen zur katholischen Kirche mußte zu der Ueberzeugung führen, daß man den judenchristlichen Particularismus, der aus der Beobachtung des vierzehnten Nisan immer von Neuem Nahrung zog, nicht eher mit der Wurzel ausrotten könne, als bis es gelungen sey, diese durch Aufstellung einer christlichen, nicht mehr an jüdische Normen

gebundenen Paschafeier zu verdrängen." (S. 233.). Man habe deßhalb die unter den Heidenchristen observanzmäßig bestehende Jahresfeier des Charfreitags und Auferstehungsmorgens ausdrücklich sanctionirt, indem man ihr „den an sich ganz unangemessenen Namen Pascha" gegeben und somit ein doppeltes Pascha, ein πάσχα ἀναστάσιμον und σταυρώσιμον, gewonnen habe (S. 234. und 235.). Jedermann überzeugt sich wohl leicht, daß dieß nicht eine auf sorgfältige Vergleichung der Quellen gestützte Erklärung, sondern eine Reihe willkürlich in die Luft gebauter Vermuthungen ist.

Aber eben so wenig können wir Weitzel beipflichten, wenn derselbe in ganz aprioristischem Verfahren S. 106. sagt: „Welche Thatsachen waren es, an die man bei jenem Collectivnamen (sic!) des christlichen Pascha besonders dachte, die als Culminationspuncte der Feier erschienen? Man müßte schon aus der Bedeutung der noch früheren Wochenfeste vermuthen, daß es neben der Auferstehung des Herrn vorzugsweise sein Tod war, was den Festgegenstand der großen Woche bildete. Das waren die beiden Momente der christlichen Paschafeier, welche später als gleichberechtigte Theile, als πάσχα σταυρώσιμον und πάσχα ἀναστάσιμον ins Bewußtseyn der Kirche traten, nachdem sie lange zuvor während der Paschastreitigkeiten in dem Paschanamen zusammengedacht worden sind. Schon bei Origenes und Tertullian treten sie vollkommen deutlich hervor." Eine genauere Prüfung dieser beiden Zeugen wird uns jedoch gerade das Gegentheil erweisen.

Um eine haltbare Grundlage für unsere Untersuchung zu gewinnen, müssen wir zuerst uns den jüdischen Grundbegriff des Wortes Pascha klar machen. פֶּסַח heißt im alten Testament zunächst das Paschalamm, woraus sich von selbst der Begriff des Paschaopfers entwickelt, das am vierzehnten Nisan zwischen den Abenden d. h. um Sonnenuntergang (2 Mos. 12, 6.; 3 Mos. 23, 5.)

nach der zur Zeit Jesu üblichen Tempelpraxis um drei Uhr Nachmittags, geschlachtet wurde, so wie der Begriff des Paschamahles, das am Abend des vierzehnten oder nach jüdischer Tagesabgrenzung in der Nacht gehalten ward, mit der der funfzehnte Nisan begann. Sodann heißt es Paschafest, aber in diesem Sinne hat das Wort theils einen weiteren, theils einen engeren Umfang und eine in den verschiedenen Zeiten wechselnde Bedeutung, nämlich 1) das gesammte Fest des Pascha und der süßen Brode, vom Abend an, an welchem der vierzehnte Nisan schloß, bis zum Abend des einundzwanzigsten Nisan. So finden wir es z. B. 5 Mos. 16, 1—8. 2) Der Paschafesttag, im Unterschied von den Tagen der süßen Brode, war im alten Testamente der funfzehnte Nisan, der, wie auch der sechzehnte und einundzwanzigste, besonders festlich begangen wurde (vergl. die Berechnung Jos. 5, 11.). Dem entspricht, daß der vierzehnte Nisan die παρασκευὴ τοῦ πάσχα, der Vorbereitungstag auf das Fest, genannt wurde (Joh. 19, 14., wo jedoch Wieseler, chronologische Synopse der vier Evangelien, S. 336., gegen die gewöhnliche Auffassung „Freitag der Paschafestzeit" übersetzt). 3) Josephus und Philo nennen bereits den vierzehnten Nisan, an dessen Nachmittage das Paschalamm geschlachtet wurde, um nach Sonnenuntergang gegessen zu werden, τὸ πάσχα, und in diesem Sinne sagt auch die Paschachronik (ed. Dindorf. I, 425. Ducange p. 226 seq.): τοὺς μὲν Ἰσραηλίτας πάσχα προσαγορεύειν τὴν ιδ' μόνον ὁ νομοθέτης προστάττει. Die πρώτη τῶν ἀζύμων konnte eigentlich nur der funfzehnte Nisan seyn, 3 Mos. 23, 6., allein da 2 Mos. 12, 18. der Anfang des Mazzotritus bereits auf den Abend des vierzehnten gesetzt ward, da die Juden ferner aus übertriebener Aengstlichkeit später schon am Morgen des vierzehnten, ja nach dem Talmud schon in der Nacht vor dem vierzehnten Nisan das gesäuerte Brod aus den Häusern schafften, so erklärt sich, daß Josephus (Ant. 2,

15, 1.) der ἑορτὴ τῶν ἀζύμων eine Dauer von acht Tagen beilegt und daß Lukas 22, 7. und Markus 14, 12. (vergl. Matth. 26, 17.) als die πρώτη ἡμέρα τῶν ἀζύμων ausdrücklich den Tag bezeichnen, wo das Paschalamm geopfert wurde. Vergl. Wieseler a. a. O. S. 333—386.

Die Kirchenväter des zweiten und zu Anfang des dritten Jahrhunderts, Justin, Irenäus, Tertullian, gehen alle von der gemeinsamen Voraussetzung aus, daß Christus, wie ihn schon Paulus 1 Kor. 5, 7. nennt, das wahre Paschalamm sey, d. h. daß der seiner Natur nach bloß typische Ritus des Paschaopfers in ihm zu seiner vollständigen Erfüllung gekommen sey, sich zu ihm verhalte wie das Bild zur Sache. Es liegt am Tage, daß der Moment, wo das alte Paschaopfer in Christus zu seiner Realität kam und folglich als wesenloser Schatten abrogirt ward, in seinem Todesleiden gesucht werden mußte. Hier bot sich ihnen nun schon im Klange des Wortes eine Beziehung des πάσχα auf πάσχειν und passio dar. Darum sagt Justin (Dial. c. 40.): τὸ κελευσθὲν πρόβατον (τοῦ πάσχα scil.) ἐκεῖνο ὀπτὸν ὅλον γίνεσθαι τοῦ πάθους τοῦ σταυροῦ, δι' οὗ πάσχειν ἔμελλεν ὁ Χριστός, σύμβολον ἦν. Weil nämlich das Paschalamm mit zwei Spießen kreuzförmig durchbohrt und so gebraten wurde, so sah man darin ein Symbol des Kreuzes. Irenäus sagt (lib. IV. cap. 10. §. 1.): Passus est Dominus adimplens pascha, und der Verfasser der dem Tertullian zugeschriebenen Schrift adv. Iudaeos bemerkt Cap. 10., Moses habe gesagt pascha esse Domini, i. e. passionem Christi (vergl. adv. Marcionem V, 7.). Selbst jener von Hilgenfeld citirte Spruch, womit eine gnostische Secte nach Epiph. haer. 26. §. 4. ihre abscheulichen Abendmahlssymbole sich gereicht haben soll: τοῦτό ἐστι τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦτό ἐστι τὸ πάσχα διὸ πάσχει τὰ ἡμέτερα σώματα καὶ ἀναγκάζεται ὁμολογεῖν τὸ πάθος τοῦ Χριστοῦ, bezeugt in der stärksten Weise, wie eng im kirchlichen Bewußtseyn die Begriffe

πάσχα, πάσχειν und πάθος verwachsen seyn mußten, da sie selbst noch in solchen scheußlichen Verzerrungen ihre Verbindung behaupteten; denn nur insofern nennen jene Gnostiker diese Eucharistie πάσχα, weil ein πάσχειν damit verbunden ist, welches τὸ πάθος τοῦ Χριστοῦ darstellt und bekennt.

Auch bei der chronologischen Bestimmung des Todestags Jesu, in dessen Angabe bekanntlich eine Differenz zwischen den Synoptikern und dem Johannes besteht, scheint diese Beziehung, in welche man das πάθος Χριστοῦ und das πάσχα zu einander stellte, auf die Anschauung der Kirchenväter mit eingewirkt zu haben. Diejenigen nämlich, welche Christum am funfzehnten Nisan sterben ließen, konnten dabei die Vorstellung festhalten, daß das wahre Paschalamm auch an dem Tag leiden müsse, der in den heiligen Urkunden im engsten Sinne als der Paschafesttag galt. Dieß war aber namentlich nach dem neutestamentlichen Sprachgebrauche nicht die ιδ', die παρασκευὴ τοῦ πάσχα, sondern der funfzehnte Nisan. Mit Sicherheit a) können wir nur den Justin als den Repräsentanten

a) Zwar führt Hilgenfeld (S. 275. a. a. O.) auch den Irenäus und den Origenes unter denen an, welche noch nach Justin jene „uralte synoptische Chronologie" festgehalten hätten, aber gewiß mit Unrecht. Auch ihnen war der vierzehnte der Todestag. Wenn Irenäus (lib. II. cap. 22. §. 3.) sagt: Ante sex dies paschae veniens in Bethaniam scribitur et de Bethania ascendens in Hierosolymam et manducans pascha et sequenti die passus, so könnte man daraus allerdings folgern, dem Irenäus habe Jesus am vierzehnten Abends das Paschalamm mit seinen Jüngern gehalten und am funfzehnten sey er Morgens gestorben, und somit habe dieser Vater diejenige Ansicht über den Todestag Jesu vertreten, wie sie der synoptischen Relation zu Grunde liegt und wie sie gewöhnlich den Kleinasiaten untergeschoben wird. Allein lib. IV. cap. 10. §. 1. sagt er: Non est numerum dicere, in quibus a Moyse ostenditur filius Dei, cuius et diem passionis non ignoravit, sed figuratim praenuntiavit, eum (Iesum) pascha nominans, et in eadem ipsa (die), quae ante tantum temporis a Moyse

dieſer Anſicht betrachten. Er beweiſt den Satz, daß allein der gekreuzigte Chriſtus ſeine Gläubigen retten könne (Dial. cap. 111.) in folgender Weiſe: „Die, welche einſt in Aegypten am Leben blieben, als die Erſtgeburten umkamen, rettete das Blut des Paſchalammes (τοῦ πάσχα), mit dem die Pfoſten und der Querbalken (abermalige Hinweiſung auf das Kreuz) beſtrichen wurden." Dann fährt er fort: Ἦν γὰρ τὸ πάσχα ὁ Χριστὸς ὁ τυθεὶς ὕστερον, ὡς καὶ Ἡσαΐας ἔφη· αὐτὸς ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη.

---

praedicata est, passus est Dominus, adimplens pascha. Daß dieſer von Moſes typiſch vorher verkündigte dies passionis, an welchem der Herr leidend den Paſchatypus realiſirt hat, nicht der funfzehnte, ſondern nur der vierzehnte Niſan ſeyn konnte, iſt an ſich ſchon klar, wird aber zur unzweifelhaften Gewißheit durch die folgenden Worte: Non solum autem diem praescripsit, sed et locum et extremitatem temporum et signum occasus solis dicens (deuteron. 16, 5. 6.): Non poteris immolare pascha in ulla alia civitatum tuarum, quas Dominus dat tibi, nisi in eo loco, quem delegerit Dominus Deus tuus invocari nomen suum ibi: immolabis pascha ad occasum solis. Gegen Sonnenuntergang ſollte ja das Paſcha am vierzehnten Niſan im Tempelhofe geſchlachtet werden. Wie nun Irenäus den Widerſpruch ausglich, daß Chriſtus am vierzehnten gelitten und dennoch ein wirkliches Paſchamahl gehalten haben ſoll, darüber hat er ſich ſelbſt nicht näher erklärt. Aber daß beide Behauptungen auch ſonſt bei einem und demſelben Schriftſteller vorkommen, beweiſt Tertullian, der adv. Marcionem lib. IV. cap. 40. (cf. adv. Iud. cap. 8. et 11.) Chriſti Todestag auf den vierzehnten ſetzt und dennoch de bapt. cap. 19. ſagt: cum ultimum pascha Dominus esset acturus u. ſ. w.; ebenſo Origenes nach den beiden von Weitzel S. 69. und 119. citirten Stellen aus Comm. Ser. in Matth. ed. Lommazsch. op. IV. fol. 40 b. und Hom. X, 2. in Levit. Will man nicht annehmen, daß dieſe Väter (wie Epiphanius haer. 50, 2. und 42. schol. 61.), an verſchiedenen Stellen ſich ſelbſt widerſprochen haben, ſo bleibt nur die Annahme übrig, ſie hätten das letzte Mahl Chriſti auf den Schlußabend des dreizehnten verlegt, daſſelbe ſey ihnen ſomit kein geſetzliches Paſchamahl geweſen und nur uneigentlich, inſofern es das Surrogat eines ſolchen ſeyn ſollte, hätten ſie es pascha genannt.

Καὶ ὅτι ἐν ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα συνελάβετε αὐτὸν καὶ ὁμοίως ἐν τῷ πάσχα ἐσταυρώσατε, γέγραπται. Dieser Paschatag, an welchem Jesus gefangen und zugleich gekreuzigt wurde, und zwar um damit den alttestamentlichen Paschatypus zu erfüllen, kann nur der funfzehnte Nisan seyn, der dem Justin nach jüdischer Anschauung am Abend zuvor mit dem Paschamahle begann und demnach auch die Nacht in sich schloß, in welcher einst die Juden zum Vorbild des erlösenden Todes Jesu ihre Thüren mit dem Blute des Lammes bestrichen.

Wenn somit Justin von der Voraussetzung aus, daß Jesus das wahre Paschalamm sey, das vollständige Aufgehen des Bildes in die Sache nur dadurch gewahrt sah, daß der wirkliche Paschatag, der 15. Nisan, auch sein Passionstag ward, so gelangten die übrigen Väter, namentlich Apollinaris von Hierapolis, Clemens von Alexandrien und Hippolytus von Portus (vgl. deren Fragmente in der Vorrede der Paschachronik) von derselben Prämisse aus zu einem ganz andern Schluß. Sie folgerten nämlich: war Jesus das wahre Paschalamm, das für uns geopfert wurde, so kann sein Opfertod nur an dem Tage stattgefunden haben, an welchem der Israelite sein Paschalamm im Tempelhofe schlachtete; dieß geschah aber nicht am Paschafesttage selbst, sondern an dem demselben vorausgehenden Rüsttage, der Paraskeue, der ιδ', und zwar zur Zeit Jesu meist um drei Uhr. Diese chronologische Bestimmung schließt sich ganz an die johanneische Relation an. Eben deßwegen konnten auch diese Väter nicht zugeben, daß Jesus vor seinem Tode noch ein gesetzliches Pascha mit seinen Jüngern gegessen habe[a]), theils weil dieß keinen

a) So sagt Hippolytus von Portus in dem ersten Fragmente in der Paschachronik (ed. Dind. p. 13., ed. Duc. p. 6.): *ᾧ καιρῷ ἔπασχεν ὁ Χριστὸς οὐκ ἔφαγε τὸ κατὰ νόμον πάσχα· οὗτος γὰρ ἦν τὸ πάσχα τὸ προκεκηρυγμένον καὶ τὸ τελειούμενον τῇ ὡρισμένῃ ἡμέρᾳ;* nämlich am 14. Nisan. Ganz in diesem Sinne folgert er aus dem Ausspruche Christi, Luk. 22, 16.,

Sinn gehabt haben würde, theils weil er nach Johannes ja schon am Kreuze gestorben war, ehe nur die Juden ihr Paschalamm zur gesetzlichen Stunde aßen.

Wenn nun die christliche Kirche an die Stelle der abrogirten jüdischen Paschafeier eine christliche setzte, was kann diese nach allem bisher Erörterten wohl gewesen seyn? Gewiß nicht das Fest der Auferstehung, sondern einzig und allein das Fest des Todesleidens Christi. Denn war ihnen das pascha Domini identisch mit der passio Christi, so kann auch die christliche Paschafeier für sie nur Passionsfeier gewesen und nach Analogie der Stationen nur mit Fasten begangen worden seyn. Dieß bestätigen uns nun auch eine Reihe Aussprüche Tertullian's in der evidentesten Weise. De baptismo cap. 19. behandelt er die Frage, welche kirchliche Zeiten wohl für die Ertheilung der Taufe die geeignetsten syen möchten, und antwortet darauf zuerst: Diem baptismo pascha praestat, cum et passio Domini, in qua (al. quam) tinguimur, adimpleta est. Daß er aber unter pascha nicht zugleich die Feier der Auferstehung verstanden haben kann, geht daraus hervor, daß er in den folgenden Worten, die wir später anführen werden, die letztere ausdrücklich in das spatium pentecostes verweist. De oratione cap. 14. (bei Murat. Cap. 17.) sagt er: Die paschae, quo communis et quasi publica ieiunii religio est: am Tage des Pascha findet eine gemeinsame und gewissermaßen öffentliche Verpflichtung zum Fasten statt. Als Montanist berichtet er von den Katholikern (de ieiun. adv. psych. cap. 2.): Certe in evangelio illos dies ieiuniis determinatos putant, in quibus ablatus est sponsus, et hos esse iam solos legiti-

daß er das von den Synoptikern beschriebene Mahl vor dem Pascha gehalten: ὁ πάλαι προειπὼν, ὅτι Οὐκέτι φάγομαι τὸ πάσχα, εἰκότως τὸ μὲν δεῖπνον (Joh. 13, 2.) ἐδείπνησεν πρὸ τοῦ πάσχα (Joh. 13, 1.), τὸ δὲ πάσχα οὐκ ἔφαγεν, ἄλλ' ἔπαθεν· οὐδὲ γὰρ καιρὸς ἦν τῆς βρώσεως αὐτοῦ.

mos ieiuniorum Christianorum, wobei wir uns zu erinnern haben, daß die Stationsfasten bei den Katholikern in den freien Willen jedes Einzelnen gestellt waren. Cap. 13. bestreitet er als Inconsequenz, daß die letzteren dennoch freiwillig oder auf außerordentlichen Befehl der Bischöfe praeter pascha, citra illos dies, quibus ablatus est sponsus, fasten. Diese Stellen lassen uns keinen Zweifel über die Bedeutung der katholischen Paschafeier: sie umfaßte die Tage, an denen der Bräutigam seiner Braut, Christus der Kirche, der Meister den Jüngern entrissen war; sie war also dem Gedächtniß an das Leiden, den Tod und das Begräbniß des Herrn gewidmet und mußte folgerichtig mit dem Momente der Auferstehung abgeschlossen seyn. An diesem Tage glaubte man unter Berufung auf Matth. 9, 15. die Fasten in göttlichem Befehl begründet, dieses Paschafasten war das einzige gesetzlich gebotene im ganzen Jahr.

Wie lange dauerte aber dieses Fasten? Darüber war noch nichts Bestimmtes festgestellt. Irenäus hebt in seinem Fragmente bei Eusebius V, 24. hervor: „Nicht allein über den Tag (an welchem die Fasten geschlossen werden), sondern auch über die Form (d. h. die Dauer) selbst des Fastens wird gestritten. Denn die Einen glauben, einen Tag, Andere, zwei, wieder Andere, mehrere fasten zu müssen. Einige berechnen ihre Fastenzeit auf 40 Stunden bei Tag und Nacht; aber die Verschiedenheit der Fasten zeigt nur um so mehr die Einheit des Glaubens." Wir sehen, noch war die Paschafeier in ihrem Bildungsprocesse begriffen und keineswegs schon in einer feststehenden Form ausgeprägt. Einen Tag feierte, wie wir uns überzeugen werden, die kleinasiatische Kirche; zwei Tage mögen die begangen haben, welche Tertullian in den mitgetheilten Stellen bekämpft, die Katholiker der afrikanischen und römischen Kirche, die zwei Tage nämlich, während welcher Christus am Kreuze gelitten und in dem Grabe geruht hat, also den Freitag und den Samstag.

Von dieſen hieß der Freitag als dies passionis im eminenten Sinne dies paschae, er wurde faſtend begangen, und Tertullian hält ihn für die Taufe beſonders geeignet; dieſer Schriftſteller nennt ihn auch mit Nachdruck die parasceue[a]); er ſagt (de ieiunio adv. psych. cap. 14): Cur stationibus quartam et sextam sabbati dicamus et ieiuniis parasceuen? Quanquam vos etiam sabbatum, si quando, continuatis, nunquam nisi in pascha ieiunandum secundum rationem alibi redditam. „Warum beſtimmen wir den vierten und ſechsten Wochentag für die Stationen (die semiieiunia), die parasceue aber für das (vollſtändige) Faſten?" Es iſt klar, daß Tertullian unter parasceue hier nicht den wöchentlichen Freitag — dieſen nennt er ja sexta sabbati — ſondern nur den Freitag in der Paſchazeit, den dies paschae, verſtanden haben kann, an welchem das Faſten nicht, wie an den Stationstagen, Nachmittags oder Abends abgebrochen, ſondern die Nacht, ja den ganzen folgenden Tag fortgeſetzt wurde. Darum fährt Tertullian in ſeiner Polemik gegen die Katholiker fort: „Obgleich ihr bisweilen das Faſten (nämlich in gewöhnlichen feſtloſen Wochen) auf den Samſtag fortſetzet"; dieſer Sitte ſtellt er ſofort die Regel entgegen: „Niemals außer in der Paſchazeit darf (nämlich am Samſtag) gefaſtet werden, nach dem bereits anderwärts angegebenen Grunde", weil nämlich dieß die Woche war, in wel-

a) Parasceue war der Freitag in jeder Woche; ſo gebraucht das Wort nicht nur Peter von Alexandrien in der oben mitgetheilten Stelle, ſondern auch Tertullian ſelbſt, wenn er (adv. Marc. lib. IV. cap. 12.) ſagt: Cum enim prohibuisset creator in biduum legi manna, solummodo permisit in parasceue, ut sabbati sequentis ferias pridiana pabuli paratura ieiunio liberaret (2 Moſ. 16, 13—27.). Ebenſo Origenes (contra Celsum, lib. VIII. cap. 22.). Daß nun dieſer Name von dem wöchentlichen Stationsfreitag auf den Paſchafreitag übertragen wurde nach Johannes 19, 4., ſpricht wohl deutlich dafür, daß ſich das chriſtliche Paſchafeſt lediglich aus den Stationen entwickelt hat.

cher die ganze Kirche durch gemeinſames und öffentliches Faſten den Verluſt des Bräutigams betrauerte. Darum erhielt auch ſpäter dieſer Samſtag aus Johannes 19, 31. den Namen sabbatum magnum. Faſtete man in der Paſchawoche drei Tage, ſo kam wohl nur noch der Mittwoch, der Tag, an welchem die Gefangennehmung beſchloſſen worden war, als geſetzlicher Faſttag hinzu. Um 250 erwähnt der alexandriniſche Biſchof Dionyſius in ſeinem Briefe an Baſilides (Routh II, 391., 2. Ausg. III, 229.) zuerſt ſechs volle Faſttage (τὰς ἓξ τῶν νηστειῶν ἡμέρας), welche Einige ſtreng einhalten, während Andere nur zwei, oder drei oder vier, Andere gar keinen anhaltend begehen (ὑπερτιθέασιν) a). Dieſe ſechs Tage, in welche der Freitag als

a) Danach bemeſſe man, mit welchem Rechte Baur, „das Chriſtenthum und die chriſtliche Kirche," S. 145., ſagen konnte: „Das vor Oſtern gewöhnliche Faſten, worüber eine Differenz ſtattfand, indem, wie Irenäus in ſeinem Schreiben ſagt, Einige einen Tag faſteten, Andere zwei, Andere noch mehrere, Einige gar vierzig Tage bei Tag und Nacht" u. ſ. w. Er folgte in der Stelle des Irenäus bei Euſebius V, 24. einer falſchen Interpunction, welche nach dem Vorgange des Ruſinus Chriſtophorſonus Saville und Maſſuet willkürlich in den Text gebracht, deren Sinnloſigkeit aber ſchon Heinichen in ſeiner Ausgabe des Euſebius trefflich bewieſen (vergleiche auch den gründlichen ſiebenten Excurs deſſelben über dieſe Stelle, III, 377., dem wir in der obigen Ueberſetzung gefolgt ſind) und die darum ſelbſt Schwegler verworfen hat. Auch Weitzel ſchließt ſich S. 217. dieſer unſinnigen Lesart an und findet in dieſen vierzig Tagen den Anfang der Quadrageſimalfaſten. Aber dieſe gehören doch ſicher einer weit ſpäteren Zeit an. Tertullian kennt nur zwei, Dionyſius nur ſechs Tage als höchſtes Maß des Paſchafaſtens. Allerdings ſagt im dritten Jahrhundert Origenes (Hom. X, 2. in Lev.): Habemus quadragesimae dies ieiuniis consecratos, aber ſicher waren dieß noch keine vierzig Tage, vielmehr beſchreiben die apoſtoliſchen Conſtitutionen (lib. V. cap. 13.) die τεσσαρακοστὴ deutlich als eine fünftägige Faſtenzeit, die der Paſchawoche unmittelbar voranging und vom Montag bis zum Freitag währte: Μεθ' ἃς ὑμῖν φυλακτέα ἡ νηστεία τῆς τεσσαρακοστῆς, μνήμην περιέχουσα τῆς τοῦ Κυρίου πολιτείας τε

der eigentliche Paſchatag fiel, bilden die Paſcha- oder Paſſionswoche, in welcher vom Montag bis zum Samſtag das Faſten fortdauerte. Aber auch über die nähere Zeitbeſtimmung, wann der Faſtenſchluß einzutreten habe, waren die Anſichten noch immer getheilt. Wie wir aus dem Briefe des Dionyſius (S. 385. oder 224. bei Routh) erſehen, beendigten die Chriſten in Cyrene ihr Paſchafaſten am Samſtag Abend, während es die römiſche Kirche bis zum Hahnenſchrei am Sonntag Morgen ausdehnte, bis zur Stunde, wo die Auferſtehung Jeſu ſicher vollendet, wo alſo auch, wie Dionyſius ſagt, ἡ ἐπὶ τῇ τοῦ Κυρίου ἡμῶν ἐκ νεκρῶν ἀναστάσει χαρὰ (S. 390. oder 224. bei Routh) einzutreten vollkommen berechtigt war. Damit coincidirte aber auch, wie Dionyſius ausdrücklich bemerkt, ἡ τοῦ πάσχα περίλυσις (fol. 385. oder 323.), d. h. der Schluß ebenſowohl des Paſchafaſtens, als der Paſchazeit, ſo daß das Auferſtehungsfeſt nicht mehr zu der letzteren gehörte, ſondern bereits über ihre Grenze hinauslag.

Wir behaupten demnach auf das beſtimmteſte: die Paſchazeit war in den drei erſten Jahrhunderten und namentlich zur Zeit des Paſchaſtreites durchaus nur Faſtenzeit, Paſſionszeit, Trauerzeit, mit dem Faſtenſchluß war auch ſie geſchloſſen; der Sonntag, in deſſen frühe

---

καὶ νομοθεσίας· (die ja Chriſtus durch ein vierzigtägiges Faſten heiligte, daher dem Andenken an ſeinen Wandel und Lehramt auch eine Faſtenzeit gewidmet wurde, ohne daß man dieſelbe gleich von vorn herein auf vierzig Tage ausdehnte)· ἐπιτελείσθω δὲ ἡ νηστεία αὕτη πρὸ τῆς νηστείας τοῦ πάσχα, ἀρχομένη μὲν ἀπὸ δευτέρας, πληρουμένη δὲ εἰς παρασκευήν. Der Urſprung des Namens τεσσαρακοστὴ iſt demnach in dem vierzigtägigen Faſten Jeſu zu ſuchen, nicht darin, daß man daſſelbe gleich anfangs in ſeiner ganzen Ausdehnung in der Kirche nachgeahmt hätte. Gieſeler hätte darum K.-G. I, 1., S. 401., 4. Aufl., nicht zu bezweifeln nöthig gehabt, ob auch der Ueberſetzer den griechiſchen Text des Origenes genau wiedergegeben habe.

Morgenstunde dieser Fastenschluß fiel, gehörte nicht mehr zur Paschazeit, sondern war der erste der πεντήκοντα ημέραι τῆς πεντηκοστῆς, er heißt daher κυριακὴ τῆς ἀναστάσεως πρώτη κυριακή scil. τῆς πεντηκοστῆς. Das Pascha war darum ursprünglich nur σταυρώσιμον, das πάσχα ἀναστάσιμον gehört nicht bloß dem Namen, sondern auch dem Begriff nach erst dem vierten Jahrhundert an. Diese Behauptung haben wir an den Quellenschriften des dritten Jahrhunderts noch schärfer zu prüfen.

Daß Tertullian, wie Weitzel S. 106. behauptet, auch das Moment der Auferstehung neben dem Moment des Todes oder des Leidens in den Begriff des Pascha gezogen habe, dafür erinnern wir uns nicht einer Beweisstelle aus seinen Schriften. Auch in den Worten de corona milit. cap. 3.: die dominico ieiunium nefas ducimus, vel de geniculis adorare; eadem immunitate a die paschae in pentecosten usque gaudemus, bezeichnet ihm der dies paschae gewiß nicht den Auferstehungssonntag, sondern den Todestag, und zwar in etwas ungenauer Begrenzung mit dem, was sich unmittelbar daran knüpfte, mit dem Paschasabbat, dessen Fasten er ja nur als eine Fortsetzung, als eine weitere Ausdehnung des Fastens an der Paraskeue ansieht; er will nur sagen: auch in der frohen Zeit, welche auf das Pascha, den Todestag und seine ernste Nachfeier folge, beuge man, wie am Sonntag, die Kniee nicht. Daß er aber die Auferstehungsfeier zur Pfingstzeit rechnete, geht deutlich aus der Stelle de baptismo cap. 19. hervor: Exinde pentecoste ordinandis lavacris laetissimum (al. latissimum) spatium est, quo et domini resurrectio inter discipulos frequentata est et gratia spiritus sancti dedicata et spes adventus domini subostensa, quod tunc in caelos recuperato eo angeli ad apostolos dixerunt sic venturum, quemadmodum et in caelos conscendit, utique in pentecoste. Diese Stelle gewinnt an Beweiskraft, wenn wir bedenken, daß Tertullian

unmittelbar vorher das Paſcha als geeigneten Tauftag bezeichnet, weil an ihm Chriſtus ſeine passio erfüllt habe; wie nahe hätte es ihm gelegen, dabei auch der Auferſtehung zu gedenken! Aber da deren Feier nach ſeinem ausdrücklichen Zeugniß von den Jüngern erſt im laetissimum spatium pentecostes begangen worden war, ſo mußte ihm dieß auch für die Kirche maßgebend ſeyn, deren Feſtfeier nur eine Nachbildung der apoſtoliſchen Urfeier war. Wie er aber die Auferſtehung mit der Himmelfahrt und der Ausgießung des Geiſtes als die drei Momente dem Pfingſtkreis zuwies, ſo that es auch Origenes in der ſpäter zu erörternden Stelle.

Von großer Wichtigkeit für unſere Unterſuchung ſind die apoſtoliſchen Conſtitutionen. Sie erwähnen, wie wir bereits bemerkt haben, B. V. Cap. 13. eine *νηστεία τῆς τεσσαρακοστῆς*, welche der Paſchawoche voranging und vom Montag bis zum Freitag, fünf Tage, dauerte. Dann fahren ſie fort: *μεθ' ἃς ἀπονηστεύσαντες ἄρξασθε τῆς ἁγίας τοῦ πάσχα ἑβδομάδος, νηστεύοντες αὐτὴν πάντες μετὰ φόβου καὶ τρόμου.* Alſo nach dem Schluß der Quadrageſimalfaſten beginnt die Paſchawoche, welche wiederum Faſtenwoche iſt. Cap. 18, 1. heißt es: *Ἐν ταῖς ἡμέραις οὖν τοῦ πάσχα νηστεύετε, ἀρχόμενοι ἀπὸ δευτέρας* (dem Montag), *μέχρι τῆς παρασκευῆς καὶ σαββάτου, ἐξ ἡμέρας μόνῳ χρώμενοι ἄρτῳ καὶ ἁλὶ καὶ λαχάνοις καὶ ποτῷ ὕδατι· — ἡμέραι γάρ εἰσι πένθους, ἀλλ' οὐχ ἑορτῆς.* Darin erkennen wir die bereits normativ gewordene Beſtimmung des Dionyſius von Alexandrien. Cap. 19, 2: *Τῷ δὲ σαββάτῳ μέχρις ἀλεκτοροφωνίας παρατείνοντες ἀπονηστίζεσθε ἐπιφωσκούσης μιᾶς σαββάτων, ἥτις ἐστὶ κυριακή· ἀπὸ ἑσπέρας ἕως ἀλεκτοροφωνίας ἀγρυπνοῦντες καὶ ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ συναθροιζόμενοι γρηγορεῖτε, προσευχόμενοι καὶ δεόμενοι τοῦ Θεοῦ — — καὶ βαπτίσαντες ὑμῶν τοὺς κατηχουμένους καὶ ἀναγνόντες τὸ εὐαγγέλιον καὶ προσλαλήσαντες τῷ λαῷ τὰ πρὸς σωτηρίαν, παύσασθε τοῦ πένθους ὑμῶν.*

4: *Διὰ τοῦτο οὖν καὶ ὑμεῖς ἀναστάντος τοῦ Κυρίου προσενέγκατε τὴν θυσίαν ὑμῶν, περὶ ἧς ὑμῖν διετάξατο δι' ἡμῶν λέγων· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν· καὶ λοιπὸν ἀπονηστεύετε εὐφραινόμενοι καὶ ἑορτάζοντες.* Das Paschafasten umfaßte demnach jetzt schon sechs Tage und wurde, ganz wie Dionysius es wollte, bis zum ersten Hahnenschrei am Sonntag Morgen fortgesetzt; nachdem in dieser Nacht die Katechumenen getauft, das Evangelium verlesen und dem Volke die Botschaft des Heiles verkündigt war, wurde das Paschafasten und die Paschazeit mit der Eucharistie geschlossen, und nun begann die frohe Festzeit. Diese aber umfaßte 1) den Sonntag der Auferstehung selbst; 2) das Himmelfahrtsfest: §. 6: *ἀπὸ τῆς πρώτης κυριακῆς ἀριθμήσαντες τεσσαράκοντα ἡμέρας — ἑορτάζετε τὴν ἑορτὴν τῆς ἀναλήψεως*, was, beiläufig gesagt, die erste Erwähnung dieses Festes ist; 3) das Pfingstfest: Cap. 20. §. 2: *μετὰ δὲ δέκα ἡμέρας τῆς ἀναλήψεως ἥτις ἀπὸ τῆς πρώτης κυριακῆς πεντηκοστὴ γίνεται ἑορτὴ μεγάλη ὑμῖν ἔστω.* In der That ist dieser Festkatalog so klar und unzweideutig und trägt so unverkennbar das Gepräge der älteren Sitte in der Abgrenzung der Festordnung, daß wir nicht begreifen, wie man ihm gegenüber noch die Fiction eines *πάσχα ἀναστάσιμον* festhalten konnte.

Wir wenden uns nun noch zu der bekannten Stelle des Origenes (contra Celsum VIII, 22.), um auch bei ihr manche herkömmlichen Mißverständnisse und Verwirrungen aufzuhellen. Er hat dem Celsus vorgehalten, Festfeier sey Pflichterfüllung. Dagegen macht er sich selbst einen Einwurf, indem er sich erinnert an *τὰ περὶ τῶν παρ' ἡμῖν κυριακῶν, ἢ παρασκευῶν, ἢ τοῦ πάσχα, ἢ τῆς πεντηκοστῆς δι' ἡμέρων γινόμενα.* Einen Beweis, wie unklar über die Bedeutung der altkirchlichen Feste die Ansichten noch schwanken, liefert Redepenning, der in seiner verdienstlichen Monographie über Origenes II, 433. in dieser Stelle „die Sonntage und die drei hohen Feste der Christen, Char-

freitag, Ostern und Pfingsten," angedeutet findet. Weitzel bezieht (S. 107.) richtig die beiden erstgenannten auf die Wochenfeste, Sonntage und Freitage, die beiden letzten auf die Jahresfeste, Origenes will nun an diesen seinen anfangs aufgestellten Satz begründen und durchführen. Er sagt: „der Vollkommene (ὁ τέλειος), der stets in Worten, Werken und Gedanken mit dem göttlichen Logos, der wesentlich der Herr selbst ist, verkehrt, feiert immer Sonntage. Indem er sich aber auch zum wahren Leben bereitet (παρασκευάζων), sich von den trügerischen Lüsten des Lebens nicht bestricken läßt und den Gedanken des Fleisches nicht Nahrung gibt, sondern den Leib schlägt und betäubt, hält er immer die Bereitungstage (τὰς παρασκευάς)." Schon die letztere Erklärung zeigt uns, wie frei Origenes seinen Gegenstand in allgemein moralisirender Weise behandelt. Schwieriger aber ist das Verständniß der Worte, worin er das Pascha vergeistigt. Er sagt nämlich: „Wer aber bedenkt, daß Christus als Paschalamm für uns geopfert ist und daß man dieß Fest feiern muß, indem man ißt von dem Fleisch des Logos, der begeht stets Pascha, welches verdollmetscht wird: Uebergangsfest (διαβατήρια), indem er in Gedanken und jedem Wort und jeder That von den Dingen des Lebens zu Gott ausgeht und nach dessen Stadt eilt." Weitzel sieht (S. 107.) in dieser Stelle „die zwei Pole der christlichen Paschafeier angedeutet, den Todestag Jesu und die Festcommunion, welche zu Alexandrien am Sonntage gehalten wurde," offenbar sehr gezwungen und willkürlich. Origenes wollte das Pascha in der Art ethisch vergeistigen, daß das ganze Leben des vollkommenen Christen eine stete Paschafeier werde. Hätte er sich dabei streng an den christlichen Paschabegriff gehalten, so würde die Entwickelung der ethischen Seite desselben, des Sterbens mit Christo, ganz mit dem zusammengefallen sein, was er über die tägliche Feier der Paraskeuen bemerkt hatte. Er knüpfte darum

mit der dem Allegoriker ganz gewöhnlichen Freiheit an den alttestamentlichen Paschabegriff und Ritus an. Nach diesem wurde zuerst das Paschalamm im Tempel geopfert und dann in den Häusern gegessen; der Name aber des Festes von פסח, transire, weil der Würgengel an den Häusern der Israeliten schonend vorüberging, wurde schon von Philo mit διαβατήρια übersetzt. Darauf gründet sich der ganze Gedankengang des Origenes. Der heißt ihm der Vollendete und feiert täglich Pascha, welcher 1) stets durchdrungen ist von dem Gedanken, daß Christus unser wahres Paschaopfer ist; 2) der darin täglich die Paschamahlzeit hält, daß er immerwährend von dem Fleische des Logos sich nährt, und endlich 3) wie es schon der hebräische Name Pascha ausdrückt, in steter geistlicher Wanderung vom Zeitlichen zum Ewigen begriffen ist. Um aber den zweiten Vergleichungspunkt völlig zu verstehen, müssen wir uns erinnern, was Redepenning II, 443. so ausführlich nachweist, daß das Fleisch des Logos essen und sein Blut trinken dem Origenes nichts Anderes heißt, als das Wort des Herrn aufnehmen und damit die Seele nähren, ja daß er gerade die Analogie des Paschalammes, von dem bei der Mahlzeit nichts übrig bleiben durfte, benutzt, um darzuthun, daß die Seele den Logos sich ganz aneignen müsse, und zwar sein Haupt: die Lehre von der unsichtbaren Welt, seine Füße: die Lehre von der Materie, seine Eingeweide: die schwierigeren und dunkleren Lehren. Vollkommen klar aber bestätigt unser Resultat über die Grenze der Pascha- und Pentekostezeit der Schluß der Stelle: „Wer aber zu dem Allem noch in Wahrheit sprechen darf: Wir sind mit Christo auferstanden, und Gott hat uns in Christo auferweckt und in das himmlische Wesen versetzt, der wandelt stets in den Tagen der Pentekoste, zumal wenn er auch, wie die Apostel, auf den Söller steigt und dem Gebete obliegt, damit er würdig werde des gewaltigen Geisteswehens vom Himmel, das urkräftig die menschliche Bosheit

mit ihren Werken vertilgt, und würdig werde der Theilnahme an den feurigen Zungen, welche Gott verleihet. Auch hier muß Weitzel in höchst gezwungener Weise den Origenes mit dem Vordersatze in das Vorangegangene zurückgreifen und ihn tautologisch sagen lassen: „Wer das Pascha recht pneumatisch hält, der feiert dann auch stets Pfingsten", um so diese Worte mit seiner Grundanschauung vereinigen zu können. Für eine unbefangene Betrachtung unterliegt es aber keinem Zweifel, daß Origenes, wie Tertullian, die Auferstehung, die Himmelfahrt und die Geistesmittheilung als die drei Momente der Pentekostefeier betrachtet.

Das Paschafest war demnach den Orientalen theils ein einzelner Festtag, nämlich der Passionsfreitag, theils eine Festzeit; die letztere umfaßte anfangs wohl nur den Freitag und Samstag, seit der Mitte des dritten Jahrhunderts sechs volle Tage, vom Montag bis zum Sonntag frühe, die in strengem Fasten verbracht wurden. Wie wir in der Pentekostezeit nach ihrem ästhetischen Charakter nur die Erweiterung der wöchentlichen Sonntagsfeier zu einer jährlichen funfzigtägigen frohen Festzeit erkannten, so stellt sich uns in der Paschawoche die Erweiterung der wöchentlichen Stationen, insbesondere der sexta feria oder Paraskeue, zu einem jährlichen sechstägigen Trauerfeste dar. Die Festcommunion, welche die occidentalische Kirche am Auferstehungssonntag feierte, war der Grenzpfahl, welcher Pascha und Pentekoste, die Fastenzeit von der des frohen Genusses, schied, und bezeichnete den Uebergang von der Trauer zur Festfreude. Wir hoffen, daß Weitzel's Resultat durch unsere Begründung und Rectificirung an Evidenz und überzeugender Nothwendigkeit wesentlich gewonnen hat.

Noch haben wir kurz die Stellung der occidentalischen Feier zu dem 14. Nisan, der ιδ' τῆς σελήνης, an welchem Christus gestorben war, zu besprechen. Obgleich diese christliche Feier auch dadurch formell mit dem Judenthum brach,

daß das Pascha stets an den gleichen Wochentagen, nicht, wie das jüdische, an denselben Monatstagen gehalten wurde, so nahm man doch die ιδ΄ zur Basis der Berechnung. Aber nach welchem Grundsatze verfuhr man dabei? Baur antwortet darauf in seinem Buche: das Christenthum u. s. w., S. 149: „Der stehende Tag konnte in der christlichen Festanschauung nur der Sonntag der Auferstehung seyn und während bei den Orientalen, da der 14. seine stehende Feier hatte, auch alles Uebrige nach diesem Tage sich richten mußte, hatte bei den Occidentalen die Fixirung der Jahresfeier den entgegengesetzten Ausgangspunct, der Todestag konnte nur nach dem Auferstehungstage bestimmt werden." Diese Behauptung ist, so weit sie von dem zweiten und dritten Jahrhundert gelten soll, entschieden irrthümlich und völlig aus der Luft gegriffen. Aus dem Paschakanon des Hippolytus von Portus nämlich (vergl. Weitzel, S. 199—209.) ergibt sich Folgendes: „wenn die ιδ΄ auf einen Freitag fiel, so feierte man an diesem den Pascha- und Passionstag, sonst immer an dem Freitag, welcher der ιδ΄ zunächst folgte. Entscheidend ist die Auskunft, welche für den Fall getroffen wurde, daß die ιδ΄ auf einen Samstag fiel; hätte man nämlich ursprünglich, wie Baur behauptet, zunächst den Sonntag der Auferstehung zum Ausgangspunct der Berechnung genommen, so hätte man in diesem Fall diesen ersten Sonntag der Pentekostezeit am 15. Nisan, dagegen den Todestag am 13. feiern müssen. Der Paschakanon des Hippolytus und die darauf begründeten Berechnungen Weitzel's zeigen uns gerade das Gegentheil; im Jahre 222 fiel die ιδ΄ auf Samstag den 13. April, das Auferstehungsfest wurde aber nicht am Sonntage darauf (am 14. April), sondern erst acht Tage später, am 21. April, gehalten, folglich nach dem Todestag berechnet, nach dem Freitag (19. April), welcher zunächst auf die ιδ΄ (Samstag den 13. April) gefolgt war. Ganz nach demselben

Grundſatze verfuhr man in den Jahren 225, 228, 231, 234 und 237, in welchen die ιδ' auf einen Samſtag fiel. Danach ergibt ſich aber als unabweisbare Folgerung, daß urſprünglich nach der ιδ' zuerſt der Todestag und nach dieſem der Auferſtehungstag beſtimmt wurde. Anders aber geſtaltete ſich die Sache im vierten Jahrhundert, wo der Auferſtehungsſonntag nicht nur als πάσχα ἀναστάσιμον mit in die Paſchazeit gezogen, ſondern ſo ſehr als der feſtliche Culminationspunct betrachtet wurde, daß hinter ihn der Todestag im kirchlichen Bewußtſeyn entſchieden zurücktrat. Da wurde allerdings der Oſterſonntag an dem Sonntag gefeiert, welcher unmittelbar auf die ιδ' folgte, und wenn dieſe auf einen Samſtag fiel, ſchon den Tag darauf (an der ιε'), der Todestag aber ſchon am Freitage vor der ιδ', nämlich an der ιγ'. Dieſen Grundſatz finden wir in der Paſchachronik (ed. Dind. p. 424., ed. Duc. p. 226.) ausgeſprochen: *Εἰ ἐν σαββάτῳ — ἡ ιδ' φθάσῃ τοῦ φέγγους, εἰς τὴν προϊοῦσαν κυριακὴν ἡμεῖς οἱ χριστιανοὶ τελοῦμεν τὸ πάσχα.* Nur für dieſe ſpäteren Zeiten hat Baur's Behauptung Grund.

Faſſen wir die occidentaliſche Paſchawoche näher in das Auge, ſo ſollte ſie ein treues Abbild der Urwoche ſeyn und aller der Ereigniſſe, durch welche die altteſtamentlichen Typen realiſirt wurden. Der Montag vertrat demnach den 10. Niſan, an welchem die Juden das Paſchalamm auswählten (2 Moſ. 12, 3—6. cf. Epiphan. haeres. 70. §. 12.) der Mittwoch den Tag, wo der hohe Rath den Beſchluß der Gefangennehmung faßte (Matth. 26, 2. 4.), der Donnerſtag den des letzten Mahles, der Freitag den 14. Niſan, an welchem die Juden das Paſchaopfer brachten und nach Johannes Jeſus als das wahre Paſchalamm den altteſtamentlichen Typus durch ſein Leiden realiſirte, der Samſtag den 15. Niſan, an welchem er im Grabe ruhte, der Auferſtehungsſonntag den 16. Niſan, an welchem die Erſtlingsgarben dargebracht und Chriſtus als der Erſtling derer, die

da schlafen, auferweckt ward. So wurden in dieser Woche nicht bloß die letzten Schicksale des Herrn der Gemeinde vor Augen geführt, sondern auch das in der christlichen Feier bewahrt, was sich „von bleibender Wahrheit und Bedeutung" in der jüdischen vorfand (vergleiche Hilgenfeld a. a. O. S. 267 ff.). Ganz in diesem Sinne sagt bereits Clemens von Alexandrien in den Fragmenten der Paschachronik (p. 14. ed. Dind., p. 6. ed. Duc.): „In den früheren Jahren hatte wohl der Herr an der Festfeier theilgenommen und das von den Juden geopferte Paschalamm gegessen; als er sich aber selbst als das Pascha ankündigte, als das Lamm Gottes (ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ), als das zur Schlachtbank geführte Schaf (ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἀγόμενος), belehrte er sofort seine Jünger am 13. (Nisan) über die geheime Bedeutung (μυστήριον) des Typus, an demselben Tage, an welchem sie ihn auch fragten: Wo willst du, daß wir dir das Paschalamm zu essen bereiten? An diesem Tage fand auch die Weihe der süßen Brode und die Zubereitung zum Feste statt[a]), daher denn Johannes mit Recht aufzeichnet, an diesem Tage seyen den auf das Fest sich rüstenden Jüngern vom Herrn die Füße gewaschen worden. Am folgenden Tage aber, am 14., litt unser Erlöser, da er selbst das Paschalamm war, das von den Juden geopfert ward." Im zweiten Fragmente sagt Clemens: „Demnach betraten am 14., als er litt, die Hohenpriester und Schriftgelehrten, die ihn zum Pilatus geführt hatten, das Prätorium nicht, damit sie sich nicht verunreinigten, sondern ungehindert des Abends das Paschalamm äßen. Mit dieser chronologischen Feststellung der

a) ἁγιασμὸς τῶν ἀζύμων und προετοιμασία τῆς ἑορτῆς. Clemens mußte diese auf den 13. Nisan verlegen, da ihm der 14. der Todestag war. Vielleicht suchten schon zu seiner Zeit die Juden nach der im Talmude gesetzlich gewordenen Sitte (Wieseler a. a. O. S. 346.) in der Nacht vor dem 14. den Sauerteig in ihren Häusern auf und entfernten ihn.

Tage stimmen nicht nur die heiligen Bücher (des alten Testaments) überein, sondern auch die Evangelien sind damit im Einklang. Es spricht aber auch die Auferstehung dafür; denn er erstand am dritten Tage, welches der erste der Erntewoche, an welchem auch das Gesetz dem Priester die Garben darzubringen gebot."

So bildete denn die alte Festfeier der christlichen Kirche einen eben so einfachen, als symmetrisch geordneten Cyklus von Wochen- und Jahresfesten. Die Stationen repräsentirten für die Wochen, was das Pascha für das Jahr war; in derselben Beziehung zu einander standen die Sonntage und der Zeitraum der Pentekoste; Trauer und Freude waren die beiden Stimmungen, welche sowohl in der Wochenfeier, als in der Jahresfeier in einander übergingen — ein System, das uns um so bewunderungswürdiger erscheinen muß, weil es offenbar das Resultat — nicht einer bewußten und berechneten Construction, sondern einer ganz absichtslosen und naturgemäßen geschichtlichen Entwickelung ist.

Allein später verlor sich die präcise Gegenüberstellung und Wechselbeziehung der einzelnen Glieder dieses Cyklus in dem Bewußtseyn der Gemeinde. Manche Ursachen mochten dabei mitwirken. Sobald noch andere Feste, wie das Christfest (Constit. apost. V, 13.), aufkamen, war der enggeschlossene Zusammenhang der Wochen- und Jahresfeste schon durchbrochen. Je mehr der Himmelfahrtstag, wozu uns gleichfalls schon die apostolischen Constitutionen (V. Cap. 19. §. 6.) den Anfang zeigen, zu einem besonderen Feste sich ausbildete, desto mehr mußte sich auch der Auferstehungstag in der Vorstellung der Kirche von der Pentekostezeit, deren erster Sonntag er ursprünglich war, ablösen und mit dem Pascha als integrirendes Moment verbinden. Bedenken wir außerdem, daß die Paschafeier seit der Mitte des dritten Jahrhunderts nicht mit dem großen Sabbat ablief, sondern noch tief in den Auferstehungstag hineinreichte und diesem selbst noch etwas von seinem Cha-

rakter gab; daß, wie die Begriffe Tod und Auferstehung selbst zu einander eine nahe Wechselbeziehung haben, auch die Feste beider sich kaum scharf auseinander halten lassen; daß endlich der Höhepunct der Feier, die Festcommunion, nach occidentalischer Observanz den Sonntag verherrlichen sollte, und daß dadurch seit dem Paschastreit im Jahre 190 dieser Sonntag mit seiner majestätischen Fest- und Siegesfreude immer mächtiger gegen die eigentliche Paschawoche und ihren wehmüthig-ernsten Charakter hervortrat: so erklärt es sich zur Genüge, wie man sich allmählich daran gewöhnen konnte, die Trauer und das Fasten der Passionszeit als eine Vorbereitung zur Freude des Auferstehungsfestes zu betrachten. Beide Feste wuchsen in dem frommen Bewußtseyn der Gläubigen nach und nach zu einer einzigen Paschafeier zusammen, die sich wiederum in die beiden Momente des *πάσχα σταυρώσιμον* und *ἀναστάσιμον* besonderte.

Die erste noch sehr isolirte Spur, daß man den Auferstehungssonntag, die *κυριακὴ ἀναστάσιμος*, als *κυριακὴ τοῦ πάσχα* bezeichnete, findet sich in der Ueberschrift des Paschakanon des Hippolytus (um das Jahr 238) auf der Tafel B: *Αἱ κυριακαὶ τοῦ πάσχα* (bei Weitzel S. 202.). Allein diese Bezeichnung konnte auch in prägnanter Kürze die Sonntage bezeichnen, mit deren Anbruch jedes Jahr das Paschafest und das Paschafasten geschlossen ward, an welchen, wie es Tafel A. heißt, *δεῖ ἀπονηστίζεσθαι*. Ob in dem Circularschreiben der gegen Paul von Samosata im Jahre 269 gehaltenen dritten Synode zu Antiochien die *μεγάλη τοῦ πάσχα ἡμέρα* bei Eusebius VIII. Cap. 30. §. 10. den Paschafreitag oder, wie Heinichen zu Euseb. hist. eccl. Tom. II. p. 106. not. 2. behauptet, den Auferstehungssonntag bezeichnet, läßt sich bei der Unbestimmtheit der Angabe nicht wohl entscheiden. Dagegen ist die *ἡμέρα τῆς ὑστάτης τοῦ πάσχα πανννχίδος*, an deren Feier Philippus Arabs (244—249) nach Eusebius VI, 34. Antheil

nehmen wollte, aber vom Bischof verhindert wurde, die Vigilie, mit welcher die Paschawoche und der große Sabbat schloß, und in diesem Zusammenhang entspricht das Wort πάσχα durchaus dem von uns entwickelten Begriff. In dem Schreiben Constantin's an die zu Nicäa nicht erschienenen Bischöfe bei Euseb. de vita Const. III, 18. finden wir dagegen schon ein merkliches Zusammenfließen der bis dahin unterschiedenen Begriffe: die ἁγιωτάτη ἡμέρα τοῦ πάσχα wird einerseits bezeichnet als ἡ τῆς ἡμετέρας ἐλευθερίας ἡμέρα, τουτέστι τοῦ ἁγιωτάτου πάθους, ὃ ἡμέτερος παρέδωκε σωτήρ, andererseits als ἡ ἑορτή, παρ' ἧς τὰς τῆς ἀθανασίας εἰλήφαμεν ἐλπίδας. Hier sind also die Begriffe πάσχα σταυρώσιμον und ἀναστάσιμον schon gegeben, nur die Namen fehlen noch. In ganz bestimmter Weise erklärt sich die Paschachronik (Dindorf I, 515., Ducange 276.): Ἀναγκαίως οὖν ἡ τοῦ θεοῦ ἐκκλησία οὐ μόνον τὸ πάθος τοῦ κυρίου, ἀλλὰ δὴ καὶ τὴν ἀνάστασιν αὐτοῦ πάσχα προσαγορεύει. Da nun nach Ducange die erste Hälfte der Paschachronik zur Zeit Kaiser Constantin's geschrieben ist, so haben wir hier ein ganz sicheres Zeugniß für die Mitte des vierten Jahrhunderts. Gleichwohl war das Bewußtseyn noch nicht verschwunden, daß der Name Pascha eigentlich nur den Todestag und die Fastentrauerwoche bezeichne. Eusebius sagt (hist. eccl. VIII. cap. 2. §. 4.), das erste Edict Diocletian's gegen die Christen sey τῆς τοῦ σωτηρίου πάθους ἑορτῆς ἐπελαυνούσης ausgebreitet worden, was nur den Todestag bezeichnen kann; die Paschachronik, welche (Dind. 515., Ducange 276.) wörtlich die Stelle des Eusebius mittheilt, ändert diese Worte in: ἐν ἡμέρᾳ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα, und durfte wohl nicht befürchten, von ihren Lesern mißverstanden zu werden. Aber auch noch bei Epiphanius erkennen wir die altchristliche Bedeutung der Paschawoche in ihrer ganzen Schärfe, wenn er im Gegensatze zu den Aërianern die Praxis der katholischen Kirche in folgenden Wor-

ten schildert (haeres. 75. §. 3.): „In den Tagen des Pascha ist es bei uns üblich, am Boden zu liegen, sich des Ehebettes zu enthalten (ἁγνεῖαι), den Körper zu mißhandeln (κακοπαθεῖαι), zu beten, zu wachen, zu fasten und allen den heiligen Leiden sich zu unterziehen, welche der Seele heilsam sind."

II. Der Gegensatz der occidentalen und kleinasiatischen Observanz in der Paschafeier.

Nachdem sich uns die occidentalische Observanz in ihrer genetischen Entwickelung und ihrem Wesen klar vergegenwärtigt hat, dürfte es uns leichter werden, auch ihren Gegensatz, die kleinasiatische Paschafeier, zu verstehen, wie er in dem großen Paschastreit des zweiten Jahrhunderts zu Tage kam. Die vollständigsten Nachrichten über diesen Streit hat uns Eusebius in der Kirchengeschichte (lib. V. cap. 23—26.) unter Mittheilung einiger Urkundenreste aufbewahrt. Ob dagegen die in der Vorrede zur Paschachronik erhaltenen Fragmente des Apollinaris von Hierapolis, des Hippolytus von Portus, des Clemens von Alexandrien auf diesen Streit Bezug haben, muß der weiteren Untersuchung vorbehalten bleiben. Hören wir zunächst, was Eusebius uns darüber mittheilt!

Als um das Jahr 160 Polykarpus von Smyrna den Bischof Anicetus von Rom besuchte, kam unter andern Gegenständen auch die Frage über das Pascha zur Besprechung. Anicetus konnte den Polykarpus nicht bestimmen, die Beobachtung (τηρεῖν a)) des vierzehnten Nisan als Paschatags

a) Mit τηρεῖν bezeichnet Irenäus bei Eusebius V, 24. die kleinasiatische, mit μὴ τηρεῖν die römische Sitte. Als Object ergänzte Schwegler (Montanism. S. 197. Nachapost. Zeitalter II, 211.) τὸν νόμον Hilgenfeld a. a. O. S. 254. nach Neander τὴν ἑορτὴν τοῦ πάσχα, weil er nämlich meinte, erst unter Soter sey in Rom der Name Pascha üblich geworden. Das Richtige ist wohl τὴν τεσσαρακαιδεκάτην; vgl. Euseb. V, 23. §. 1.

aufzugeben, da sich derselbe auf das Vorbild des Apostels Johannes bezog, der es stets so gehalten; aber auch Polykarpus konnte den Anicetus nicht bewegen, die römische Praxis mit der kleinasiatischen zu vertauschen. Doch ergab sich aus dieser Differenz noch kein Streit, noch keine Spaltung: Polykarpus verwaltete in Rom die Eucharistie und schied dann in Frieden.

Erst um das Jahr 190, als der römische Bischof Victor im keimenden Bewußtseyn, daß dem römischen Stuhle der Primat gebühre, den Kleinasiaten die römische Sitte aufzwingen wollte und diese sich der römischen Anmaßung entschieden widersetzten, brach der Streit aus. Victor trat mit andern Landeskirchen in Verbindung; in Palästina, in Pontus, in Gallien, in Osroëne, in Alexandrien, Korinth und Rom wurden Synoden gehalten und die römische Sitte für die richtige erklärt. Im Namen sämmtlicher kleinasiatischer Bischöfe erließ der greise Polykrates von Ephesus ein Schreiben, worin er sich auf die großen Gestirne seiner Kirche berief, auf die Apostel Philippus und Johannes, deren Gräber in Hierapolis und Ephesus, auf Polykarp, Thraseas, Sagaris, Papirius und Melito, diese Alle, Bischöfe, Märtyrer, Selige, hätten den Paschatag nach dem Evangelium am vierzehnten Nisan gefeiert, an dem Tag, an welchem die Juden den Sauerteig aus den Häusern schafften. Er selbst habe die ganze heilige Schrift durchgegangen und lasse sich nicht von Rom einschüchtern: man müsse Gott mehr gehorchen, als den Menschen. Victor, durch diesen Widerstand erbittert, betrachtete die orientalischen Gemeinden als irrgläubig (ὡς ἑτεροδοξούσας), hob die Kirchengemeinschaft mit ihnen auf und versuchte es, die mit ihm verbundenen Kirchen zu dem gleichen Entschluß zu bewegen. Aber viele Bischöfe äußerten sich darüber mißbilligend; Irenäus von Lugdunum richtete eine Warnungsschrift an Victor; er wies auf die Verschiedenheit der Praxis hin, welche allenthalben in der Form der Paschafasten bestehe,

aber um so mehr die Uebereinstimmung im Glauben beweise; er erinnerte den römischen Bischof, daß auch seine Vorgänger, Soter[a]), Anicet, Pius, Hyginus, Telesphorus und Xystus, alle den vierzehnten Nisan nicht beobachtet, aber nichtsdestoweniger mit den Anhängern dieser Sitte den Frieden und die Kirchengemeinschaft gehalten hätten. An diesem Widerspruche scheiterte der Plan Victor's, ein gemeinsames Verfahren gegen die Orientalen zu erwirken: nur zwischen Rom und Ephesus kam es zum Bruch.

Allein zwischen diesen beiden Verhandlungen von 160 und 190 lag ein anderer Streit in der Mitte, der in das Jahr 170 fällt. Er schwebte nicht zwischen Rom und Kleinasien, sondern betraf eine innere Differenz der Kleinasiaten selbst. Alles, was Eusebius darüber mittheilt, ist in den Eingangsworten enthalten, die er aus der verloren gegangenen Schrift des Melito über das Pascha anführt (IV, 26. §. 3.): „Als Servilius Proconsul von Asien war, um die Zeit, als Sagaris" (Bischof von Laodicea) „den Märtyrertod erlitt, entstand in Laodicea ein großer Streit über das Pascha, das gerade damals gehalten wurde, und rief folgende Schriften hervor." So viel ist gewiß, daß Melito's Schrift, wie die des Apollinaris, aus welcher letzteren uns die Paschachronik (Dind. I, 13., Duc. S. 6.) zwei Fragmente erhalten hat, sich auf diesen Streit bezieht. Waren beide darin, wie man gewöhnlich annahm, Gegner, oder verfochten sie denselben Standpunct? War diese laodicenische Controverse, wie Baur meint, nur ein Moment in

a) Daß auch Soter den Frieden mit den Kleinasiaten bewahrte und folglich nicht, wie Hilgenfeld a. a. O. S. 257. glücklich herausgeklügelt zu haben meint, die asiatische Praxis radical auszurotten trachtete und vielleicht gar zu diesem Zwecke den laodicenischen Streit erregte, beweisen die Worte des Irenäus bei Euseb. V, 24. §. 14: ἐν οἷς καὶ οἱ πρὸ Σωτῆρος πρεσβύτεροι, denn das καὶ deutet unverkennbar an, daß Soter das gleiche Verfahren wie seine Vorgänger einhielt.

dem großen Paſchaſtreit, der darin in ununterbrochener Continuität fortſchritt? war ſie, wie Hilgenfeld ſagt, das Vorſpiel zum heftigen Streit unter Victor, oder, wie Weitzel will, eine davon ganz unabhängige, ſelbſtändige Erſcheinung? Auch darauf wird der Fortgang unſerer Unterſuchung antworten.

Den Gegenſtand und das Weſen der Differenz zwiſchen Kleinaſien und Rom ſchildert Euſebius V, 23. in folgenden Worten: „Um dieſe Zeit entſtand ein nicht unbedeutender Streit, weil die Gemeinden von ganz Aſien (τῆς Ἀσίας ἁπάσης αἱ παροικίαι) nach älterer Ueberlieferung als Paſchafeſt des Erlöſers (ἐπὶ τῆς τοῦ πάσχα σωτηρίου ἑορτῆς) den vierzehnten Monatstag glaubten feſthalten zu ſollen, an welchem den Juden das Lamm zu opfern geboten war, ſo daß man nun an dieſem Tage, auf welchen Wochentag er auch fallen möge, den Faſtenſchluß machen dürfe (τὰς τῶν ἀσιτιῶν ἐπιλύσεις). Dieſer Obſervanz ſchloſſen ſich die andern Gemeinden des ganzen Erdkreiſes nicht an, ſondern hielten feſt an der jetzt noch beſtehenden und auf apoſtoliſche Ueberlieferung gegründeten Sitte, daß es nicht zieme, an einem andern als dem Auferſtehungstage unſeres Herrn die Faſten abzubrechen (τὰς νηστείας ἐπιλύεσθαι).“ Es traten nun Synoden zuſammen und Alle mit Ausnahme der Kleinaſiaten vereinigten ſich in dem kirchlichen Beſchluß (δόγμα ἐκκλησιαστικόν), „daß an keinem andern außer an dem Sonntage das Myſterium (μυστήριον) der Auferſtehung des Herrn von den Todten gehalten werden (ἐπιτελοῖτο) und daß nur an dieſem das Paſchafaſten ſeinen Schluß haben ſollte.“

Dieſe Darſtellung der Differenz iſt ungemein klar. Es handelt ſich nach dem kirchlichen Beſchluß um die Frage, an welchem Tage der Schluß des Paſchafaſtens, d. h. der zum Andenken an Chriſti Leiden und Tod jährlich zu haltenden Faſtenzeit, eintreten und die Feſtcommunion gefeiert werden ſolle, in welcher ſich der Uebergang von der Trauer

zur Freude anbahnte. Die Occidentalen antworteten, nur an dem Sonntage dürfe das Paschafasten geschlossen und die Eucharistie gehalten werden, die sie von ihrem Standpuncte denn auch nicht als Paschacommunion, sondern als τὸ τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως τοῦ κυρίου μυστήριον bezeichneten a). Wenn nun aber im Gegensatze zu dieser Observanz die Kleinasiaten den vierzehnten Nisan, den Tag des Frühlingsvollmondes, an welchem die Juden das Lamm zu schlachten pflegten, als ἑορτὴ τοῦ πάσχα σωτηρίου beibehielten und an diesem Tage, auf welchen Wochentag er immer fiel, ihr Fasten einstellten, so haben sie gewiß unter πάσχα σωτήριον nichts Anderes verstanden, als die gesammte übrige Kirche, nämlich den Todestag des Herrn; während aber die Occidentalen diesen stets an dem Freitag feierten, welcher entweder zunächst auf den vierzehnten Nisan folgte, oder mit demselben zusammentraf, so begingen die Orientalen ihr Pascha oder Passionsfest unter allen Umständen an dem vierzehnten Nisan selbst. Die zweite Divergenz aber bestand darin, daß die Occidentalen erst am Auferstehungstag früh abfasteten, die Orientalen aber den Fastenschluß auf den Paschatag selbst verlegten. Aber wie war dieß denkbar? Wie konnten sie an einem Tage, der Alle zur Trauer einladen mußte, das Fasten

a) Daß μυστήριον wirklich nur die Eucharistie in diesem Zusammenhange bedeuten kann und nicht die einfache Feier der Auferstehung, werden wir unten zeigen. Uebrigens beachte man auch hier die Gegensätze: αἱ κατὰ τὸ πάσχα νηστεῖαι und ἡ κυριακὴ ἡμέρα. Auch hier wird von Eusebius scharf zwischen dem Auferstehungssonntag und der Paschazeit unterschieden. Die Eucharistie der Occidentalen heißt nicht τὸ τοῦ πάσχα, sondern τῆς ἀναστάσεως μυστήριον, ganz wie wir es im vorigen Abschnitt gefaßt haben. Zugleich liegt in diesem Ausdruck des dogma ecclesiasticum ein feiner Tadel, daß die Orientalen eine Communionhandlung, die ihrer Natur und ihrem ästhetischen Charakter nach nur dem Auferstehungsfeste zugewiesen werden könne, mit dem Paschatage verknüpften. So schwer konnten sich die Gedanken von ihrer gewohnten Bahn und Richtung losreißen!

abbrechen und sich der Festfreude überlassen? Offenbar so, daß sie, wie Weitzel sagt, bis drei Uhr oder bis zum Abend fasteten, dann aber im Bewußtseyn der vollbrachten Erlösung unter dem Genusse der Eucharistie der Trauerfeier die Wendung zur Siegesfeier gaben.

Eine ganz entgegengesetzte Ansicht haben nach Neander's Vorgang Schwegler, Baur und Hilgenfeld ausgesprochen. Ihnen ist das πάσχα σωτήριον der Kleinasiaten am vierzehnten Nisan nicht ein Fest, sondern vielmehr eine Cultushandlung, und zwar eine Eucharistie zur Nachahmung des letzten Paschamahles, welches Jesus vor seinem Tode mit seinen Jüngern gehalten habe. Diese Gelehrten gehen nämlich von dem Gedanken aus, daß die kleinasiatische Kirche die Schranken des Judaismus, der ursprünglich die christliche Kirche ganz beherrscht habe, noch nicht völlig habe durchbrechen können; die ihr noch anklebende judaistische Richtung habe sich namentlich in dieser an die Norm des vierzehnten Nisan gebundenen Paschafeier ausgedrückt; nach kleinasiatischem Standpunct könne demnach auch Christus erst am funfzehnten Nisan gestorben seyn.

Man sieht, die weitzel'sche Ansicht, der auch wir uns anschließen, berührt sich in einem Puncte ganz nahe mit der baur-hilgenfeld'schen. Beide geben zu, daß am vierzehnten Nisan die Kleinasiaten eine Eucharistie gehalten haben, nur in der Frage nach dem Ursprung und der Bedeutung dieser Eucharistie, sowie nach der chronologischen Zeitbestimmung, welche die Kleinasiaten dem Todestage Jesu gaben, trennen sich ihre Wege: nach Baur war diese Eucharistie ein Nachklang oder ein Erbstück des jüdischen Paschamahles, nach Weitzel eine rein christliche Feier; nach Baur war den Kleinasiaten Christus am funfzehnten gestorben und jene Eucharistie nur eine Vorfeier seines Leidens; nach Weitzel schloß sie in dankbarer Vergegenwärtigung der durch Jesu Leiden am vierzehnten Nisan gestifteten Versöhnung die Todesfeier.

Die Entscheidung, welche dieser beiden Auffassungen ihre Berechtigung in den vorhandenen Quellen habe, ist sehr leicht zu geben und vollzieht sich in nachstehender Schlußfolgerung: Eusebius versichert, die Kleinasiaten hätten am vierzehnten Nisan abgefastet; da aber das Paschafasten als Zeichen der Trauer nur dem Leiden und Sterben des Erlösers galt, so mußte in dem Augenblicke, wo sie es einstellten und zur Eucharistie schritten, ihre Passionsfeier nothwendig beendigt seyn; da sie aber nicht annehmen konnten, daß Jesus schon am dreizehnten Nisan gestorben sey, so mußte ihnen folglich der vierzehnte Nisan der Gedächtnißtag des Todes seyn, den sie durch Fasten bis zum Augenblick des wirklich eingetretenen Todes (drei Uhr Nachmittags) oder auch vielleicht der Grablegung gegen Sonnenuntergang trauernd, nach diesem Zeitpuncte aber im Hinblicke auf die Segnungen der vollbrachten Erlösung durch gemeinsamen Abendmahlsgenuß mit freudigem Preise begingen. Gegen diesen bereits von Ritschl a. a. O. S. 249. mit gewohnter Schärfe gezogenen Schluß konnte Baur nur einen sehr schwachen Einwand erheben. Er gibt der Sache (das Christenthum u. s. w. S. 145.) folgende Wendung: vor Ostern sey es üblich gewesen, eine Zeit lang zu fasten, und Manche hätten dieß (horribile dictu!) auf vierzig Tage bei Tag und bei Nacht ausgedehnt; dieß Fasten habe allerdings nur auf das Leiden und den Tod Jesu sich beziehen können; es entstehe nun die Frage, was die Orientalen bewogen habe, gerade am vierzehnten Nisan dasselbe abzubrechen: offenbar nicht die Freude über die Versöhnung, denn wäre ihnen jener Tag der Todestag gewesen, so hätte die Trauer überwiegen müssen, sondern die Erinnerung an das von Jesus am vierzehnten Nisan gehaltene letzte Paschamahl. Allein jene auf falscher Interpunction beruhenden vierzig Tage sind nichts als Wind; wo nur immer vor dem Auferstehungssonntage im zweiten Jahrhundert gefastet wurde, da war jenes Fasten die Pa-

schafeier, die Leidens- und Todesfeier selbst; hätte die kleinasiatische Kirche als den Todestag den funfzehnten Nisan angesehen, wie die tübinger Schule meint, dann wäre ihr Paschafasten, das doch den ἀσιτιῶν ἐπιλύσεις, die Eusebius erwähnt, vorausgegangen seyn muß, ohne allen Sinn und Bedeutung gewesen. Das ist der Widerspruch, der die baur'sche Auffassung unleugbar behaftet und mit zwingender Nothwendigkeit über sie hinaustreibt. Die weitzel'sche Erklärung ist darum die einzig haltbare und mögliche, sie beruht in diesem Puncte nicht auf „künstlichen Combinationen", sondern auf dem in den Quellen dargestellten Sachverhalte.

Nach Baur lassen sich überhaupt in der damaligen Stellung der Parteien nur zwei Standpuncte der Betrachtung denken. Den Occidentalen war Jesus am vierzehnten Nisan gestorben, an dem Tage, den das Gesetz für das Paschaopfer bestimmt hatte. Er erschien ihnen darum selbst als das wahre Paschalamm, das dem wesenlosen Schatten des vorchristlichen Typus Wesen und Wahrheit gab; altes und neues Testament verhalten sich nach dieser Anschauung wie Bild und Sache; das Bild ist bedeutungslos geworden, seitdem seine volle Realität an die Stelle getreten ist (a. a. O. S. 152.). Nach der Ansicht der Orientalen dagegen soll Christus am vierzehnten Nisan mit seinen Jüngern das Paschamahl gehalten und am funfzehnten gestorben seyn; sie hätten sich darum berechtigt gehalten, eine christliche Gedächtnißfeier jenes Mahles zu veranstalten; darin eben habe der judaistische Charakter ihrer im Uebrigen echt evangelischen Feier bestanden, daß sie dem alttestamentlichen vorbildlichen Typus immer noch eine selbständige Bedeutung und Fortdauer innerhalb des Christenthums gesichert hätten. Wie wenig indessen diese aus aprioristischer Construction erwachsene Fixirung des Streitpunctes die concreten geschichtlichen Verhältnisse und Thatsachen für sich hat, beweist am besten Irenäus, dessen Stellung zum Streite dem Prokrustesbette

dieser abstracten Kategorien spröde widerstrebt. Irenäus, der selbst während des Paschastreites lebte und sich an demselben thätig betheiligte, sieht in Christo das wahre Paschalamm, er erklärt sich im Principe durchaus für die occidentalische Festobservanz, er tritt in einer eignen Schrift gegen den Schismatiker Blastus auf, der in judaistischer Weise den vierzehnten als Tag des Paschamahles feiert, aber nichtsdestoweniger widersetzt er sich dem römischen Victor, als dieser die Kleinasiaten, die ganz wie Blastus gedacht und gefeiert hätten, als heterodox von der Kirchengemeinschaft auszuschließen wagt; ja er erkennt ausdrücklich ihre Orthodoxie an, denn, sagt er, in der Verschiedenheit der Paschafasten offenbare sich um so stärker die Uebereinstimmung im Glauben. Gibt es ein entscheidenderes Zeugniß dafür, daß die Differenz zwischen Kleinasien und Rom durchaus keine dogmatische, sondern nur eine rituelle gewesen ist? Zwar wird entgegengehalten, unter dieser Voraussetzung fehle es an jedem genügenden Motiv, um die Heftigkeit des Streites zu erklären, aber einerseits hat Weitzel schon S. 126—130. diese Heftigkeit aus der Stellung der Streitenden für jeden Unbefangenen überzeugend motivirt, andrerseits haben oft weit geringfügigere rituelle Verschiedenheiten — wir erinnern nur an die, welche im Streite zwischen der griechischen und römischen Kirche zur Trennung beider mitwirkten — nicht weniger heftige Leidenschaften entzündet. Hier aber kommt überdieß noch ein ganz ähnliches Erklärungsmoment hinzu, nämlich das Centralisationsstreben der römischen Bischöfe und der Wunsch, in demselben ihre Prärogative geltend zu machen, dem die Kleinasiaten ihre theuren, durch apostolische Tradition verbürgten Gewohnheiten nicht in demüthiger Unterwerfung zum Opfer bringen wollten. Sie kämpfen gegen Rom und seine durch Agitation zusammengebrachten Majoritäten für die Freiheit ihrer Landeskirche, der römischen Tradition stellen sie die ihrige, dem Ansehen des Paulus und Petrus das

ihres Johannes und Philippus a), der Unterwerfung unter die Entscheidung des römischen Bischofs den Gehorsam gegen Gott und das kategorische Gebot ihres Gewissens gegenüber.

Und wie kommt Baur zu einer mit den Quellen so schlechthin unvereinbaren Auffassung? Die Genesis derselben liegt in den Fragmenten der Paschachronik. Apollinaris von Hierapolis, der um 180 lebte, Clemens von Alexandrien und Hippolytus, Bischof von Portus, also ein Kleinasiate, ein Alexandriner und ein Römer, bekämpfen darin Gegner, welche, gestützt auf die synoptische Relation, daß Christus am vierzehnten das Paschalamm gegessen und am funfzehnten gelitten habe, am vierzehnten Nisan selbst eine dem Paschamahle Jesu entsprechende Feier veranstalteten. Diesen Quartodecimanern halten nun jene Väter einstimmig entgegen, daß Christus als das wahre Paschalamm nicht am funfzehnten, sondern am vierzehnten gelitten und darum auch in seinem Todesjahre das typische Paschamahl nicht mehr habe halten können. Daß diese Quartodecimaner aber keineswegs mit den Kleinasiaten eine und dieselbe Par-

a) Zwar kommt eine ausdrückliche Berufung der Occidentalen auf Petrus und Paulus in diesem Streite nicht vor, aber da Eusebius V, 23. sagt, auch sie hätten sich auf apostolische Ueberlieferung für ihre Festfeier gestützt, so kann nur Petrus und Paulus gemeint seyn, die auch nach Euseb. II, 25, 7. der römische Cajus dem von Proclus gepriesenen Apostel Philippus entgegensetzt. Zudem wird diese Berufung geradezu vorausgesetzt, wenn Polykrates an Victor schreibt (V, 24, 2.): „Auch in Asien sind große Lichter der Kirche begraben (καὶ γὰρ κατὰ τὴν Ἀσίαν)“ und dann sich auf Johannes und Philippus beruft. Eben darum aber glauben wir, daß Hilgenfeld a. a. O. S. 256 ff. und Baur a. a. O. S. 151. zu viel gesehen haben, wenn sie aus dem Fragmente des Irenäus bei Eusebius herauslesen, die Occidentalen hätten ihre Paschafeier nicht über Xystus hinaufzuführen gewagt, unter dessen Episkopate wohl erst die römische Kirche auf Veranlassung des Aufstandes von Barkochba eine antijüdische Richtung eingeschlagen und ihre angebliche ursprünglich judaisirende Paschafeier aufgegeben habe.

tei gewesen seyn können, ist leicht zu beweisen. In dem ersten Fragmente des Apollinaris heißt es von ihnen (ed. Dindorf. p. 14., Ducange p. 6.): „sie behaupten, daß der Herr an der ιδ' das Lamm mit seinen Jüngern gegessen und an dem großen Tage der süßen Brode selbst gelitten habe, und wollen exegetisch nachweisen (*διηγοῦνται*), daß Matthäus es so dargestellt habe, wie sie meinen." Hippolytus aber läßt einen Quartodecimaner so sprechen: „Christus feierte an jenem Tage (dem vierzehnten) das Paschamahl (*ἐποίησε τὸ πάσχα*) und dann litt er; deßhalb muß auch ich auf dieselbe Weise (in derselben Ordnung) thun, wie es der Herr gethan hat. (*διὸ κἀμὲ δεῖ ὃν τρόπον ὁ Κύριος ἐποίησεν, οὕτω ποιεῖν*). „Wenn nun diese Quartodecimaner, wie wir nicht bezweifeln, auch den Tod Christi, und zwar fastend, feierten, so können sie es nicht vor dem vierzehnten Nisan oder an demselben, nicht vor der Feier des letzten Mahles Jesu, sondern nur nach demselben, am Todestage selbst, am funfzehnten Nisan, gethan haben; von den Kleinasiaten aber wissen wir, daß sie ihr Paschafasten zum Gedächtniß an den Tod Jesu am vierzehnten Nisan einstellten. Darin aber spricht sich ein sehr durchgreifender Unterschied beider aus: die Quartodecimaner, welche in den Fragmenten der Paschachronik bekämpft werden a), hatten, mochten sie im Uebrigen noch so rechtgläubig denken, aller-

a) Da der Quartodecimaner bei Hippolytus ausdrücklich das Recht beansprucht, sich in seiner Festfeier ganz nach dem Verfahren des Herrn zu richten, der am vierzehnten das Paschamahl gehalten und darauf gelitten habe, so beging wahrscheinlich diese Partei ihr Paschamahl am Abend oder in der Nacht vom vierzehnten auf den funfzehnten in einer feierlichen Vigilie mit Eucharistie, dann aber feierte sie den Tod und die Grabesruhe vom funfzehnten Nisan Morgens an bis zum sechzehnten Abends fastend. Sollten vielleicht darin jene räthselhaften vierzig Stunden bei Tag und Nacht ihre Erklärung finden, von denen Irenäus sagt, daß aus ihnen Einige ihren Fastentermin abmäßen?

dings noch einen judaisirenden Zug: sie beriefen sich auf das Vorbild Christi, der ein solches Mahl vor seinem Tode gehalten, offenbar um in diesem Puncte dem mosaischen Gesetze eine fortdauernde Gültigkeit zu wahren; sie stützten sich vorzugsweise auf den Matthäus, dessen Evangelium auch die Ebioniten allein gebrauchten; vielleicht verwarfen sie, wenn auch nicht offen, doch in stiller Antipathie, das des Johannes. Ohne Zweifel war es diese Partei, welche den heftigen Streit zu Laodicea um das Jahr 170 erregte, in welchem Melito von Sardes und Apollinaris von Hierapolis mit Schriften über das Pascha auftraten. Ein gewisser Blastus, von welchem im Appendix zu Tertullian's Schrift gesagt wird (cap. 53., bei Oehler adv. omnes haeres. cap. 8.), er habe insgeheim (latenter) den Judaismus einführen wollen, indem er behauptete, das Pascha dürfe nur nach dem Gesetze Mosis am vierzehnten Nisan gefeiert werden, verpflanzte offenbar diese Partei nach Italien und sammelte in Rom Anhänger (Euseb. H. E. V. cap. 15.). Gegen ihn richtete Irenäus eine Zuschrift (Euseb. ibid. cap. 20.). Die Uebersiedelung und Fortpflanzung dieser schismatischen Quartodecimaner nach dem Abendlande gab ohne Zweifel dem Hippolytus Veranlassung zu ihrer Bekämpfung in seinen beiden Schriften über das Pascha und über alle Häresien: er wiederholte im Wesentlichen die schon von Apollinaris geltend gemachten Gründe. Vielleicht bewog ihr gleichzeitiges Auftauchen in Aegypten den Clemens von Alexandrien, mit Zurückgehen und Bezugnahme auf die Schrift des Melito (ἐξ *αἰτίας τῆς τοῦ Μελίτωνος γραφῆς*) ein eignes verloren gegangenes Werkchen über das Pascha zu verfassen, welchem die oben übersetzten Fragmente in der Paschachronik angehören.

Eine große Schwierigkeit bietet die Frage nach dem Verhältnisse, in welchem diese judaisirenden Quartodecimaner zu den übrigen Judenchristen jener Zeit, zu den Ebioniten, standen. Diese Schwierigkeit liegt in dem Umstande, daß

wir trotz der vielfachen Forschungen, welche in jüngster Zeit dem Ebionitismus gewidmet worden sind, über seine ursprüngliche Ausdehnung, über seinen geschichtlichen Verlauf bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts und seine Stellung zur Kirche bis zu diesem Zeitpunct noch keineswegs zum Abschluß gelangt sind. Bevor dieß geschehen, lassen sich auch über jene Frage keine ganz sichern Resultate aufstellen, sondern höchstens Andeutungen und Vermuthungen geben. Weitzel sieht in den judaisirenden Quartodecimanern (S. 59.) „eine spätere und schüchterne Form eines christlich gewordenen Ebionitismus", der zu einer Zeit auftrat, „wo bereits der Ebionitismus ein von der Kirche überwundener, auf den Kreis der minder Unterrichteten zurückgedrängter Gegensatz" gewesen sey. Ritschl dagegen meint (S. 252.), daß die Ausschließung der judenchristlichen Partei, die bereits Irenäus als Secte aufführt, aus der Kirche vor dem Jahre 170 nicht überall könne stattgefunden haben, daß in Kleinasien diese Ausschließung eben eine Folge des laodicener Streites gewesen und wegen ihrer jüdischen Paschafeier eingetreten sey. Allein dieser Auffassung, die ihr Urheber selbst nur als Wahrscheinlichkeit ausspricht, steht zunächst im Wege, daß bei jener laodicener Paschapartei außer ihrer Paschafeier durchaus kein Moment auf anderweitige judaistische Interessen schließen läßt, und solche müßten doch gewiß hervorgetreten seyn, wenn wir in ihr die kleinasiatischen Judenchristen erkennen wollten. Ferner erwähnen die vorhandenen Quellen nirgends die Ausschließung der Judenchristen; dieß wäre aber in einer so späten Zeit ganz unerklärlich, wenn dieselbe durch einen förmlichen Act vollzogen worden wäre. Gewiß haben diejenigen Recht, welche die Trennung von den Judenchristen selbst, nicht von den Katholikern ausgehen lassen. Wir müssen aber dabei zwei Parteien unterscheiden. Die strengere Richtung des Judenchristenthums, die dem christlichen Universalismus ihren beschränkten nationalen Particularismus starr entgegenstemmte

und namentlich die Gesetzesbeobachtung und Beschneidung zur Bedingung der Seligkeit machte, hatte jede Berechtigung in der christlichen Kirche verloren, sobald ein Beschluß gefaßt war, wie ihn die Apostelgeschichte im 15. Cap. von dem Apostelconvente zu Jerusalem berichtet. Die Andeutungen, die wir im Hebräerbriefe (10, 25.), im Briefe des Barnabas (Cap. 4.) und bei Justin (Dial. cap. 47.) empfangen, lassen uns nicht in Zweifel, daß diese exclusive Partei, die wir im engeren Sinne Ebioniten nennen, sich selbst von den Heidenchristen zurückzog und sich folglich häretisch in sich abschloß, um aus dieser Stellung gegen den Universalismus der Kirche anzukämpfen und sie wo möglich in sich zu spalten. Die mildere Partei, die weder den brüderlichen Verkehr mit den Heidenchristen meiden, noch ihnen Gesetz und Beschneidung aufdrängen wollte, blieb in der Kirche zurück, konnte aber mit ihrer Entwickelung nicht gleichen Schritt halten; so mußte in ihr allmählich eine Scheidung vorgehen: ein Theil wurde von dem immer bewußteren Streben nach Katholicität und Uniformität mitergriffen und assimilirte sich allmählich der herrschenden Richtung, wozu die Zerstörung von Jerusalem und der jüdische Krieg unter Hadrian viel beitragen mußte; der übrige Theil — auf der einen Seite von den Katholikern um der Beschränktheit seines Standpunctes willen gering geschätzt und mit Mißtrauen beobachtet, auf der andern Seite dem versuchungsreichen Andringen des außerkirchlichen Ebionitismus vorzugsweise ausgesetzt, — zog sich, von der kirchlichen Entwickelung überflügelt, nun gleichfalls freiwillig zurück und schloß sich denen an, zu welchen er eine nähere Affinität fühlte. In diesem Scheidungsproceß vollzog sich langsam und allmählich, aber sicher der große Sieg, den die altkatholische Kirche über das beschränkte Judenchristenthum errang, das ohne Lebensfähigkeit sich nun in sich selbst zersetzte und im Laufe der Zeit hinwelkte. Aber auch nach der Ueberwindung des Gegensatzes konnten in den

von der katholischen Kirche absorbirten judenchristlichen Elementen nicht alle alten Erinnerungen erloschen seyn. Je erfolgreicher man den Judaismus auf dem Gebiete des Dogma bekämpfte, um so mehr mochte sich, was noch von solchen judaisirenden Sympathien vorhanden war, an eine Einzelheit im Ritus anknüpfen und darin seine Besonderheit zu behaupten suchen. Was hätte sich dazu Geeigneteres darbieten können, als jenes altnationale Paschamahl, das, im Gesetze geboten und von Christus selbst gefeiert, die historische Grundlage des Abendmahles geworden war? Nirgends war dieß leichter, als in Kleinasien, dessen Paschafeier am 14. Nisan zum festlichen Höhepuncte eine Eucharistie hatte. Während die Kirche dort mit dieser Eucharistie ihre Todesfeier schloß, konnten diese judaisirenden Dissidenten in derselben Handlung das letzte Paschamahl des Herrn mit seinen Jüngern begehen und dann erst im Stillen ihr Trauerfasten antreten. Es liegt in der Natur der Sache, daß diese Partei, die sich in der Lehre durchaus keiner Abweichung von der katholischen Kirche schuldig machen wollte, sondern sich mit ihren judaistischen Sympathien an eine einzelne Cultushandlung zähe anklammerte, nur schüchtern aufzutreten wagte, wie sie denn ihre Anhänglichkeit an das Gesetz nirgends offen aussprach, sondern überall die Treue gegen den Herrn und die Nachahmung seines Verfahrens in den Vordergrund schob. Zu Laodicea kam es zwischen ihr und der Majorität zur heftigen Verhandlung und zum Bruch: mit ihrer Ausschließung waren in Kleinasien die judaisirenden Tendenzen in der Kirche überwunden und auf Sectenbildung angewiesen. Reste von ihnen mögen, wie wir an des Blastus Beispiel sehen, anderwärts einen günstigeren Boden für ihren Einfluß gesucht haben; gegen das Ende des dritten Jahrhunderts zeigt sich von dieser Fraction der Quartodecimaner keine Spur mehr.

Die vorhandenen Quellen selbst nöthigen, wie wir sahen, mit Weitzel zwischen katholischen und judaisirenden

Quartodecimanern zu unterscheiden, obgleich D. Baur dieß in seinem neuesten Werke S. 147. „eine reine Fiction" nennt, für die sich so wenig etwas Beweisendes beibringen lasse, daß vielmehr der ganze Charakter und Verlauf des Streites eine solche Voraussetzung geradezu ausschließe. Prüfen wir nun noch die Gründe, mit denen er uns davon überführen will. Er sagt: „Wie klar legt das Schreiben des Irenäus, in welchem schon zwischen Polykarp und Anicet von derselben Differenz des τηρεῖν und μὴ τηρεῖν die Rede ist, wie in dem Schreiben des Polykrates zwischen Polykrates und Victor, die Identität und die Continuität der Streitfrage von Anfang an vor Augen!" Dieser Einwurf wiegt nicht schwer. Beide Schreiben gehören dem Streite zwischen Kleinasien und Rom an, den Eusebius V, 23 — 26. erzählt. In der Controverse, auf welche sich die Fragmente der Paschachronik beziehen und die Eusebius an einem ganz andern Orte (IV, 26.) erwähnt, kommen jene Stichwörter gar nicht vor: mit welchem Rechte kann sie also D. Baur zum Beweise dafür anführen, daß diese letzte Controverse, die laodicenische, mit jenem großen Streite identisch gewesen sey und in continuirlichem Zusammenhange stehe? Kaum hätten wir erwartet, daß er noch einmal auf diesen Einwurf zurückkommen werde, nachdem Weitzel (Studien und Kritiken, 1848. Heft 4. S. 809 ff.) so treffend nachgewiesen hat, zu welchen Consequenzen die unberechtigte Geltendmachung dieses aprioristischen Identitäts- und Continuitätsprincips bei ganz differenten Erscheinungen führen muß. Der zweite Grund Baur's lautet: „Wären es häretische, d. h. judaistische, Quartodecimaner gewesen, so müßte sich doch auch ihr judaistisches Interesse reiner herausstellen. — — Nicht wegen des Pascha, sondern nur zum Andenken an Jesus und das, was er gethan hatte, — sollte der 14. gefeiert werden. Was war demnach hier specifisch Judaistisches, was nicht auch bei den katholischen Quartodecimanern stattgefunden hätte?" Wir glauben, daß dieser Einwand

durch den bisherigen Gang unserer Darstellung so vollkommen beseitigt ist, daß jedes weitere Eingehen darauf nur eine Wiederholung des bereits Gesagten seyn könnte. Als Beweis, „wie wenig die alte Kirche von häretischen Quartodecimanern in dem hier vorausgesetzten Sinne wußte", führt Baur eine Stelle aus den unterdessen aufgefundenen philosophumena Origenis VII, 18. S. 274. an: „Einige Andere (ἕτεροι δέ τινες), streitsüchtig von Natur, von beschränkter Einsicht (φιλόνεικοι τὴν φύσιν, ἰδιῶται τὴν γνῶσιν), nach ihrem ganzen Charakter zum Kämpfen allzu sehr aufgelegt, behaupten, man müsse das Pascha an dem 14. Tage des ersten Monats nach der Anordnung des Gesetzes (κατὰ τὴν τοῦ νόμου διαταγήν), auf welchen Tag er auch falle (ἐν ᾗ ἂν ἡμέρᾳ ἐμπέσῃ), halten, indem sie fürchten, was im Gesetz geschrieben steht, daß der verflucht seyn solle, welcher nicht so halte, wie es befohlen ist (5 Mos. 27, 26.); aber sie beachten nicht, daß diese Vorschrift den Juden gegeben ist, welche das wahrhaftige Paschalamm tödten sollten, das zu den Heiden übergegangen ist und im Glauben aufgenommen, nicht mehr im Buchstaben beibehalten wird. Indem sie nur dieß eine Gebot im Auge haben, bemerken sie nicht, was der Apostel sagt: Ich bezeuge Jedem, der sich beschneiden läßt, daß er das ganze Gesetz zu halten schuldig ist (Gal. 5, 3.). Im Uebrigen stimmen diese Leute Allem zu, was der Kirche von dem Apostel überliefert worden ist." Wir begreifen nicht, mit welchem Rechte diese Stelle auf die Kleinasiaten bezogen werden kann. Hippolytus kann doch unmöglich, was Eusebius V, 23. §. 1. τῆς Ἀσίας ἁπάσης αἱ παροικίαι nennt, die ganze Landeskirche Kleinasiens, mit τινὲς bezeichnet haben, einem Ausdruck, der höchstens auf eine vereinzelte, sporadisch auftretende oder bereits zertrümmerte Partei deutet, aber niemals auf eine Kirche, die in ihrer compacten Einheit wie ein Mann entschlossen für ihre herkömmliche Observanz einsteht? Dagegen paßt der von ihm ge-

wählte Ausdruck, so wie seine ganze nachfolgende Schilderung vollkommen auf die Partei, die sich in Rom von Blastus her erhalten haben mochte, und es verdient Beachtung, daß von dieser die Berufung auf das mosaische Gebot bereits unverhohlen ausgesprochen wird, während man dieselbe in Laodicea auf jede Weise zu bemänteln suchte. Uebrigens dürfen wir nicht verschweigen, daß D. Baur die Kleinasiaten ganz gegen die Darstellung des Eusebius seit dem Streite zu Laodicea in zwei Heerlager scheidet, deren eins für, das andere gegen die einheimische Paschapraxis gewesen seyn soll. So sagt er (theologische Jahrbücher, VII. S. 278.): „Daß Polykrates überhaupt sich nur auf Einzelne beruft, daß er in einer Sache, die von so hoher Wichtigkeit war, nicht das übereinstimmende Zeugniß der ganzen kleinasiatischen Kirche geltend machte, gibt uns einen deutlichen Wink darüber, wie getheilt jetzt auch diese Kirche selbst in dieser Sache schon war.“ Allein sagt nicht Polykrates bei Eusebius V, 24. §. 8., daß die von ihm auf den Wunsch Victor's zusammengerufenen Bischöfe des Landes seinem Schreiben sämmtlich beigestimmt hätten, und fügt er nicht hinzu: *ὧν τὰ ὀνόματα ἐὰν γράφω, πολλὰ πλήθη εἰσίν*? Das läßt doch wahrlich nicht auf eine Theilung der kleinasiatischen Kirche schließen, sondern eher darauf, daß auch diese Behauptung Baur's eine unbegründete Vermuthung, eine reine Fiction seyn dürfte.

Mit welchen Gründen überhaupt Baur und Hilgenfeld die weitzel'sche Ansicht bekämpft haben, davon nur einige Beispiele! „Wie“, so ruft der erstere in den tübinger Jahrbüchern (VII. S. 275.) ganz erstaunt aus, „im Moment des Todes Jesu, und so lange er im Grabe lag, sollte sich die Freude über die Bedeutung seines Todes auf diese sinnliche Weise äußern! Und doch hätten nach Baur's Ansicht die Kleinasiaten nicht bloß während der Grabesruhe (am 16.), sondern auch am Todestage selbst (am 15.) gegessen und getrunken; denn S. 276. schon sagt

er: „daß man aber, nachdem einmal die Nothwendigkeit, nicht mehr zu fasten, eingetreten war (am 14. Nisan), nicht noch einmal anfing zu fasten, — — kann gleichfalls nur natürlich gefunden werden.“ Hilgenfeld wendet (theologische Jahrbücher, VIII. S. 259.) ein: „Feierten die Asiaten wirklich am 14. Nisan den Tod Jesu, und zwar in so specifischer Weise, wie Weitzel meint, — weßhalb sind alle Zeitbestimmungen von den Vorbereitungen der jüdischen Paschamahlzeit entlehnt? Schon diese Zeitbestimmungen dürften schwerlich Weitzel's Ansicht begünstigen, daß die Asiaten schon in der Todesstunde, Nachmittags drei Uhr, ihr Fasten abbrachen, und vielmehr dafür sprechen, daß dieses erst mit dem Sonnenuntergang geschah.“ Aber worin bestanden diese Vorbereitungen zum jüdischen Mahle? In dem Wegschaffen des Sauerteigs aus den Häusern, worauf sich Polykrates bezog a)? Aber dieß geschah nicht am Abend des 14. Nisan erst, sondern schon am Tage, ja nach dem Talmud schon während des *νυκτήμερον* vom 13. auf den 14. Oder in dem Schlachten des Lammes, was Eusebius erwähnt? Aber dieß hatte ja, so lange es geschehen konnte, nach der zur Zeit Jesu bestehenden Tempelpraxis um drei Uhr statt und würde also ganz für die von Weitzel aufgestellte Ansicht sprechen. Weiter meint Hilgenfeld, S. 260. Anm. 1., daß, wenn der 14. Nisan auf einen Montag gefallen sey, die Kleinasiaten nach Weitzel's Ansicht nur zwei Drittheile eines Fasttags gehalten hätten, während nach Irenäus die geringste Fastenzeit doch immer ein Tag gewesen sey. In der That, ein sehr heiterer Einwand! Waren die Stationen nicht auch Fasttage, die bei den Katholiken nur bis drei Uhr dauerten?

a) *ὅταν ὁ λαὸς ἤρνε τὴν ζύμην.* Offenbar ein Vorwurf des Victor, um den judaistischen Charakter der orientalischen Feier zu bezeichnen; Polykrates nimmt ihn mit einer gewissen Ironie auf: gerade an diesem Tage, den du so ungeeignet findest, haben alle Auctoritäten Kleinasiens Pascha gehalten.

Nennt sie auch Tertullian semiieiunia, so ist doch dem Hermas statio und ieiunium dasselbe, und noch Epiphanius gönnt ihnen den Namen *νηστεία*. Wirklich dachten nicht alle Väter so haarscharf wie Prof. Hilgenfeld und Dionysius von Alexandrien, welcher letztere sogar solche Dinge nach halben und Viertelstunden abgemessen haben will und sich für diese Mikrologie auf die griechische Sentenz beruft: *Οὐ μικρὸν ἐν βίῳ τὸ παρὰ μικρόν*. Nach diesen Proben wird der Leser es uns gern ersparen, noch eine Reihe ähnlicher Einwürfe Baur's und Hilgenfeld's zu widerlegen. Nur einen müssen wir berücksichtigen, der aus der angeblich judaisirenden Richtung der kleinasiatischen Kirche überhaupt hergeleitet ist. Als den Repräsentanten dieser Richtung betrachtet nämlich Hilgenfeld a. a. O. S. 250—252. den Melito von Sardes, der ja von Polykrates (Eusebius V, 25.) ausdrücklich in der Reihe derjenigen aufgezählt wird, welche die kleinasiatische Festfeier vertraten. Noch in der ersten Auflage von Neander's (I. 2. S. 521.) und der dritten Auflage von Gieseler's Kirchengeschichte (I. S. 199.) soll Apollinaris von Hierapolis sein Gegner und der Vertheidiger der occidentalischen Praxis im laodicenischen Streite gewesen seyn, den man, wie noch heute Baur und Hilgenfeld thun, für ein wesentliches Moment der zwischen Kleinasien und Rom obschwebenden Controverse hielt, für eine durch die Politik der römischen Bischöfe hervorgerufene Spaltung der Orientalen selbst. Ebionit in dem Sinne, in welchem man herkömmlicherweise diesen Namen faßt, kann freilich auch nach Hilgenfeld's Zugeständniß (theolog. Jahrbücher, VIII. S. 251.) Melito nicht gewesen seyn; nichtsdestoweniger soll er „von dem Principe des Ebionitismus, nämlich von der Annahme der Identität des Judenthums und des Christenthums, ausgegangen seyn". Und mit welchen Gründen vertritt Hilgenfeld diese willkürliche Behauptung? 1) „In der von Eusebius IV, 26. angeführten Stelle seiner Apologie identificirt er das Christenthum

noch ganz mit dem Judenthum." Er schreibt nämlich an den philosophischen Kaiser Marc Aurel: „Unsere Philosophie blühte früher unter den Barbaren, seitdem sie aber unter der glorreichen Regierung deines Vorgängers Augustus auch deinen Völkern ihre Blüthen reifen ließ, brachte sie deinem Reiche großes Heil." Also weil Melito schon gewissermaßen ein alttestamentliches Christenthum kennt, welches seit Christi Geburt eine weltgeschichtliche Bedeutung gewonnen hat, war er Ebionit? Und doch finden wir diesen Gedanken schon in derselben Form bei Justin ausgesprochen. Dieser nennt bereits (Dial. cap. 7 seq.) die alttestamentlichen Gottesmänner, im Gegensatze zu den heidnischen vermeintlichen Philosophen, die älteren, seligen, gerechten und gottgeliebten Philosophen, welche das Wahre erkannten und aussprachen, deren Schriften allein über die Principien und das Ziel aller Dinge Aufschlüsse geben können und durch deren Studium er selbst die rechte Philosophie kennen lernte und ein Philosoph, d. h. ein Christ, geworden sey. Wer darin Ebionitismus wittert, beweist nur, daß er mit diesem Namen Mißbrauch treibt. 2) „Nach dem Anfange seiner Eklogen (Euseb. IV, 26.) ist ihm das alte Testament noch gänzlich die höchste sufficiente Urkunde auch für den christlichen Glaubensinhalt." Aber Melito schreibt nur, daß Onesimos ἐκλογὰς ἔκ τε τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν περὶ τοῦ σωτῆρος καὶ πάσης τῆς πίστεως ἡμῶν, eine Auswahl von Stellen aus Gesetz und Propheten über den Erlöser und den ganzen christlichen Glauben, von ihm zu besitzen wünsche. Aus diesen Worten folgt nichts, als daß man damals den ganzen Glaubensinhalt des neuen Testamentes als Erfüllung des alten ansah und demnach auch aus dem alten Testamente entwickeln zu können glaubte. Dieser Ansicht begegnen wir allenthalben bei Justin, Irenäus, Tertullian u. A. In diesem Sinne findet Irenäus IV. Cap. 10. §. 1. den Sohn Gottes ubique inseminatus in scripturis Moysis. 3) „Sein Buch περὶ ἐνσωμάτου

θεοῦ stellt ihn als Vertheidiger des Anthropomorphismus dar, wie er denn nach Origenes (Expos. in Gen. Op. Tom. II, p. 25.) gar Glieder Gottes lehrte." Inwieweit diese Angaben völlig begründet sind, läßt sich, da jene Schrift untergegangen ist, nicht mehr mit Sicherheit bestimmen; aber gesetzt auch, Melito habe sich das Seyn Gottes nicht ohne körperliche Vermittelung denken können, so würde er damit nur Tertullian's Ansicht getheilt haben, der nichts weniger als Ebionit gewesen ist. Mit Recht hebt Piper in seiner Abhandlung über Melito (Studien und Kritiken, 1838, 1. Heft, S. 71.) hervor, daß dieser Schriftsteller wohl gerade im Gegensatz gegen die alles Leibliche verflüchtigende Geistigkeit der Gnostiker, denen gegenüber er die katholische Anschauung vertheidigte, das Moment der Körperlichkeit betont habe. Völlig aber wird der bei Melito vorausgesetzte Ebionitismus zunichte, wenn wir hören, daß er nach Eusebius V, 28. ausdrücklich unter denen genannt wird, welche Christi Gottheit und Menschheit vertheidigten, daß er in einem in der Paschachronik (p. 259. ed. Ducange, p. 483. ed. Dindorf.) erhaltenen Fragmente Christum den θεοῦ λόγος πρὸ αἰώνων und in einem andern bei Routh (I, 116. Ausg. 2. I, 122.) den von der Hand Israels leidenden Gott genannt, daß er in einem später zu erörternden Bruchstück den Tod Christi als einen stellvertretenden aufgefaßt hat. Wenn Hilgenfeld dagegen einwendet, er könne trotzdem die Erlösung noch sehr äußerlich gedacht und sich zu dem ursprünglichen Ebionitismus etwa verhalten haben wie ein moderner Orthodoxer zu der Rechtgläubigkeit Quenstedt's, so klingt dieß allerdings nicht wie eine wissenschaftliche Begründung, sondern wie eine leere Ausflucht, deren sich Manche bedienen, um wenigstens den Schein des Rechtes da zu behaupten, wo sie sich selbst im Unrecht wissen. Ganz dahin gehört es auch, wenn Hilgenfeld weiter bezweifelt, ob Melito völlig auf der Höhe pauliniſcher Auffassung gestanden habe. Von wie vielen unter den älteren Vätern dürfte

er wohl diesen Nachweis zu erbringen im Stande seyn? Dieser Maßstab müßte uns zuletzt dahin führen, daß wir mit Schwegler den Ebionitismus zur Grundanschauung des ganzen nachapostolischen Zeitalters und zur Basis machen, von welcher die ganze Entwickelung der altkatholischen Kirche ausging.

Allein wir haben uns bei Melito keineswegs auf die Defensive zu beschränken, wir schreiten vielmehr aggressiv vor. Vielleicht dürfte sich kaum eine Erscheinung finden, an welcher der Charakter der kleinasiatischen Kirche und die unwahre Auffassung derselben von Seiten der neusten Kritik so evident nachzuweisen wäre, als gerade dieser Mann. Er soll ja ein Repräsentant der kleinasiatischen Richtung gewesen, er soll nach der herkömmlichen Ansicht, welche die tübinger Schule adoptirt, die kleinasiatische Paschafeier gegen Apollinaris vertheidigt haben, er wird als Auctorität für dieselbe von Polykrates ausdrücklich angeführt. Schwegler bezeichnet in dieser Frage (nachapostolisches Zeitalter, II, 353.) den Gesichtspunct der Occidentalen ausdrücklich als den typischen, ihr Losungswort sey gewesen: *Χριστὸς τὸ ἀληθινὸν πάσχα τὸ τυθὲν ὑπὲρ ἡμων.* Nach Baur (das Christenthum ꝛc. S. 152.) kam die antijudaistische Richtung und die freiere Entwickelung des christlichen Bewußtseyns, durch welche sich die Occidentalen und namentlich die römische Kirche auszeichnete, zu ihrem Ausdruck hauptsächlich an der alttestamentlichen Typologie, indem man das Verhältniß von Bild und Sache schärfer bestimmte. Je vollkommner nämlich Bild (Typus) und Sache (Erfüllung) diesem Standpuncte zusammentrafen, um so weniger habe ihm das Bild noch irgend eine Bedeutung beanspruchen können, sobald an die Stelle desselben die volle Realität getreten war. Demnach bestand „die zähe Anhänglichkeit an das vermeintlich Ueberlieferte", welche man den Kleinasiaten Schuld gibt, darin, daß sie dem Bilde an sich noch immer eine gewisse Realität beigelegt und so unfähig

gewesen seyen, den Typus in den Antitypus vollständig aufgehen zu lassen und die rechte Einsicht in die Sache, als das an sich Wesentliche, zu gewinnen. Aus diesem Grunde sind sie denn auch in der Paschafrage zähe an dem abgelebten Typus hängen geblieben und haben dem wesenlosen Schatten immer noch ein Scheinleben zu fristen gesucht. Gerade Melito ist aber ein sehr entschiedener und gewichtiger Zeuge dafür, daß diese Auffassung der kleinasiatischen Kirche und ihres Verhältnisses zu den Occidentalen auf reiner Fiction beruht. In einem nicht genugsam beachteten Fragmente (es ist das erste der IV fragmenta libri incerti Melitonis, bei Routh I, 116., in der zweiten Ausg. I, 122.) spricht er sich so bestimmt als nur immer möglich über das Verhältniß von Bild und Sache aus. Er sagt von Christus: ἐβάστασε τὸ ξύλον ἐπὶ τοῖς ὠμοῖς αὐτοῦ, ἀναγόμενος σφαγῆναι ὡς Ἰσαὰκ ὑπὸ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ. — ἀλλὰ Χριστὸς ἔπαθεν, Ἰσαὰκ δὲ οὐκ ἔπαθε· τύπος γὰρ ἦν τοῦ μέλλοντος πάσχειν Χριστοῦ. Also weil Isaak der Typus des zukünftigen Leidens Christi war, als er von seinem Vater zur Aufopferung geführt wurde, darum durfte auch sein Leiden kein wirkliches seyn, sondern nur ein wesenloses Bild, worin etwas Zukünftiges dargestellt ward. Christus aber hat wirklich gelitten; sein Leiden ist die Realität dessen, was bei Isaak nur der leere Schatten, der bloße Reflex gewesen ist. Gleichwohl war darum das vorbildliche Leiden des Isaak zu seiner Zeit nicht bedeutungslos; denn Melito fährt fort: ἀλλὰ καὶ ὁ τύπος τοῦ Χριστοῦ γενόμενος ἔκπληξιν καὶ φόβον παρεῖχε τοῖς ἀνθρώποις. ἦν γὰρ θεάσασθαι μυστήριον καινόν, υἱὸν ἀγόμενον ὑπὸ τοῦ πατρὸς ἐπ' ὄρος εἰς σφαγήν, ὃν συμποδίσας ἔθηκεν ἐπὶ τὰ ξύλα τῆς καρπώσεως. Mit Schrecken und Furcht sollte das, was an dem Typus geschah, das Gemüth der Menschen erfüllen, indem ein neues Geheimniß sich ihrem Blicke darbot: ein Sohn, der von seinem Vater, um geschlachtet zu

werden, auf einen Berg geführt und gebunden auf das Holz des Opferaltars gelegt ward. Konnte wohl ein Apollinaris, ein Hippolytus, ein Clemens, ein Origenes schärfer zwischen Bild und Sache trennen, entschiedener dem Typus alle Realität absprechen und ihn deutlicher als bloßen Reflex dessen bezeichnen, was er darstellt? Und welchen Werth hätte der Typus nach seiner ganzen Anschauung für den Melito noch haben können, nachdem Christus ihn vollständig erfüllt, nachdem an die Stelle des Bildes die volle Wirklichkeit, an die Stelle des Scheines die absolute Wahrheit getreten war? Hatte ja doch der Typus, als die Wahrheit noch nicht erschienen war, dem Melito seine Bestimmung und seine Bedeutung nicht in sich, sondern nur darin, daß er das Spiegelbild des Zukünftigen, des absolut Realen war, dessen Erkenntniß er vorbereiten sollte[a]).

---

a) Baur bestimmt den Fortschritt der typischen Auffassung im johanneischen Evangelium, welches die tübinger Schule als den Ausdruck der occidentalischen Anschauung ansieht, S. 136. seines Werkes über die drei ersten Jahrhunderte in folgender Weise: bis dahin habe man trotz der Geringschätzung des geschichtlichen Judenthums dennoch im alten Testamente die urbildliche Idee des Christenthums angeschaut, erst an den Typen und Symbolen des alten Testaments habe man sich das Wesen und den Inhalt des Christenthums zum Bewußtseyn gebracht, so daß für diesen Standpunct Judenthum und Christenthum nach Inhalt und Form mit einander verwachsen gewesen und keins ohne das andere habe seyn können. In dem vierten Evangelium sey nun der weitere wichtige Schritt geschehen, daß, statt das Bild um der Sache willen festzuhalten und als wesentlich Eins mit ihr zu betrachten, das Bild vielmehr, sobald an die Stelle desselben die Sache selbst, die es bedeute, getreten sey, für völlig erloschen und abgethan, für eine ganz bedeutungslos gewordene Form erklärt werde. In diesem Sinne sey dem Johannes das wichtigste und bedeutungsvollste aller alttestamentlichen Symbole und Typen das Paschalamm. Die Unhaltbarkeit dieser Unterscheidung läßt sich leicht an dem Hebräerbriefe nachweisen. Denn wenn Baur S. 101. hervorhebt, daß in diesem „die alttestamentliche Religion nur als der Abfall von der Idee,

Doch auch seine Ansicht über das Paschalamm glauben wir in den unmittelbar vorhergehenden Worten deutlich zu

---

als der Schatten derselben, als die unwahre Gestalt der noch verhüllten wahren Religion erscheine", so muß dieß folgerichtig auch von allen ihren Formen, Typen und Symbolen gelten, aber eben deßwegen hat auch der Verf. dieses Briefes an diesen Symbolen nicht die Identität, sondern die wesentliche Differenz von Bild und Sache, die unendliche Erhabenheit des neuen Bundes über den alten darthun wollen; man vergleiche nur, wie ihm 10, 18. durch das eine Opfer, durch welches Christus die Seinen in Ewigkeit wirklich vollendet, alle vorbildlichen Opfer nicht bloß überflüssig und bedeutungslos, sondern auch in ihrer Unwirksamkeit und Ohnmacht aufgedeckt worden sind; daher ist es denn auch unrichtig, wenn Baur S. 102. noch immer behauptet: „Man kann nach dem Hebräerbriefe nicht sagen, daß das Judenthum durch das Christenthum aufgehoben sey, es dauert auch innerhalb des Christenthums noch fort"; denn wenn der Verfasser den alten Bund (8, 13.) τὸ παλαιούμενον καὶ γηράσκον ἐγγὺς ἀφανισμοῦ nennt, so spricht er damit dem Judenthume jede ideale Berechtigung ab, noch in oder neben dem Christenthum zu bestehen, er will vielmehr gerade, daß das Judenthum, nachdem das Wahre, Vollkommene und Wesenhafte erschienen ist, auch als das erkannt werde, was es seiner Natur nach ist, als wesenloser Schatten der realen, jetzt nicht mehr zukünftigen Güter (10, 1.), als ein alterndes Institut ohne Wahrheit und Leben, in dem unaufhaltsamen Proceß der Selbstauflösung und des Verschwindens begriffen. Ist aber damit nicht unumwunden gesagt, das Vorbildliche sey nach dem Erscheinen der vollen Realität, das Judenthum sey nach dem Erscheinen des Christenthums als erloschen und abgethan anzusehen, und nur der dieses Verhältnisses Unkundige könne jener an sich bedeutungslos gewordenen Form noch eine Bedeutung in seiner Unwissenheit beilegen? Umgekehrt darf man nur beachten, wie Johannes 19, 34 — 36. den Satz, daß Christus das wahre Paschalamm sey, den Leser aus der Citation der Gesetzesvorschrift 2 Mos. 12, 36. errathen läßt, und man wird sich leicht überzeugen, wie auch ihm hier das wahrhaft christliche Bewußtseyn an einen alttestamentlichen Typus aufgeht, wie auch er die urbildliche Idee des Christenthums in einer symbolischen Einrichtung des alten Bundes anschaut. Nicht die Beurtheilung des Verhältnisses zwischen Bild und Sache erscheint demnach im vierten Evangelium als eine andere, sondern nur die äußere Situation des Christenthums. Der Hebräerbrief muß nämlich zu

erkennen. Melito sagt nämlich: *Καὶ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ὡς κριὸς ἐδέθη καὶ ὡς ἀμνὸς ἐκάρη καὶ ὡς πρόβατον εἰς σφαγὴν ἤχθη καὶ ὡς ἀμνὸς ἐσταυρώθη.* Ein warnendes Beispiel, wie vorsichtig man im Gebrauche der Conjecturalemendationen verfahren sollte, ist Routh, der die Worte *ὡς ἀμνὸς* vor *ἐσταυρώθη* einklammert und im Commentare bemerkt: Irrepsisse hoc ex superioribus vocibus mihi quidem videtur. Allein damit würde eben das Charakteristische dieser Worte verwischt. Die Fragmente Melito's, welche Routh S. 116—118. (S. 122—125.) mittheilt, sind aus einer allegorisch-typischen Auslegung des zweiundzwanzigsten Capitels der Genesis entlehnt. Wenn Melito zunächst von Christus sagt: *ὡς κριὸς ἐδέθη*, so liegt darin eine Beziehung auf jenen Widder, welchen Abraham auf dem Berge Moria (V. 13.) anstatt seines Sohnes auf das Holz legte, band (dieses trägt Melito in Vers 13. hinein, weil auch Isaak nach V. 9. gebunden war) und als Brandopfer darbrachte. So ward der an der Stelle des Isaak geopferte Widder dem Melito der Typus des stellvertretenden Todes Christi. Auf das Binden aber legt er in seiner allegorischen Behandlung besonderes Gewicht, wie wir aus dem zweiten Fragmente ersehen: *ὑπὲρ Ἰσαὰκ τοῦ δικαίου ἐφάνη κριὸς εἰς σφαγήν, ἵνα δεσμῶν*

---

einer Zeit, wo der levitische Tempeldienst noch thatsächlich bestand und von den Judenchristen, an die der Verfasser sich wendet, noch mitgefeiert ward, also vor der Zerstörung Jerusalems, geschrieben seyn, weil sonst, wie Bleek (Hebräerbrief, I, 433.) und Ritschl (a. a. O. S. 264.) hervorheben, die ganze Argumentation in die Luft gebaut wäre. Dem Evangelium Johannis fühlt man es dagegen leicht an, daß es zu einer Zeit verfaßt ist, wo der ganze levitische Cult bereits aufgehört und auch für den Leserkreis seine Bedeutung verloren hatte. Aus dieser Verschiedenheit der Situation erklärt sich auch die Condescendenz des Verfassers des Hebräerbriefs, der, um die Judenchristen zu gewinnen, einen milderen Ton in der Behandlung der jüdischen Formen obwalten läßt, als es der Consequenz seines Princips eigentlich natürlich ist.

Ἰσαὰκ λυθῇ. ἐκεῖνος σφαγεὶς ἐλυτρώσατο τὸν Ἰσαάκ· οὕτω καὶ ὁ κύριος σφαγεὶς ἔσωσεν ἡμᾶς καὶ δεθεὶς ἔλυσε καὶ τυθεὶς ἐλυτρώσατο. Wenn dann Melito weiter fortfährt: ὡς ἀμνὸς ἐκάρη καὶ ὡς πρόβατον εἰς σφαγὴν ἤχθη, so blickt er damit auf Jeſ. 53, 7., wo in der LXX., wie Apoſtelgeſch. 8, 32., die gleichen Worte ἀμνὸς und πρόβατον gebraucht ſind. In der LXX. heißt es: ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη, καὶ ὡς ἀμνὸς ἐναντίον τοῦ κείραντος αὐτὸν ἄφωνος, οὕτως οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ. Es iſt bemerkenswerth, daß nicht bloß Juſtin (Dial. cap. 72. et 111.), ſondern auch Clemens von Alexandrien in den Fragmenten der Paſchachronik (ſiehe oben) die Worte ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη ſpeciell auf Chriſtus als das wahre Paſchalamm beziehen, was auf eine damals allgemein verbreitete Auslegung ſchließen läßt. Wenn daher unſer kleinaſiatiſcher Vater noch zum Schluſſe hinzufügt: ὡς ἀμνὸς ἐσταυρώθη — was kann er dann unter dieſer weiteren typiſchen Beziehung ſich anders gedacht haben, als was Apollinaris mit den Worten ausdrückt: ὁ ἀντὶ τοῦ ἀμνοῦ παῖς θεοῦ a), als

a) Das zweite Fragment des Apollinaris in der Paſchachronik (S. 14. bei Dind., S. 6. bei Duc.) lautet: Ἡ ἰδ᾽ τὸ ἀληθινὸν τοῦ κυρίου πάσχα, ἡ θυσία ἡ μεγάλη, ὁ ἀντὶ τοῦ ἀμνοῦ παῖς θεοῦ, ὁ δεθείς, ὁ δήσας τὸν ἰσχυρὸν (man vergl. bei Melito: ὡς κριὸς ἐδέθη und δεθεὶς ἔλυσεν ἡμᾶς) καὶ ὁ κριθεὶς κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν, καὶ ὁ παραδοθεὶς εἰς χεῖρας ἁμαρτωλῶν, ἵνα σταυρωθῇ, ὁ ὑψωθεὶς ἐπὶ κράτων μονοκέρωτος (5 Moſ. 33, 17., von den Kirchenvätern als Symbol des Kreuzes gedeutet; dem Tertullian iſt adv. Marc. III, 18. der Stamm das Einhorn, die drei Schenkel die Hörner) καὶ ὁ τὴν ἁγίαν πλευρὰν ἐκκεντηθείς (Joh. 19, 34.), ὁ ἐκχέας ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ τὰ δύο πάλιν καθάρσια, ὕδωρ καὶ αἷμα, λόγον καὶ πνεῦμα (eine allegoriſche Deutung, die nach Neander's Abhandlung in Stäudlin's Archiv, 1823, 2. Heft. S. 97., zu dem Einſchiebſel 1 Joh. 5, 7. Veranlaſſung gegeben hat), καὶ ὁ ταφεὶς ἐν ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα (offenbar noch der vierzehnte Niſan, an deſſen Abend Chriſtus gegen Sonnenuntergang begraben ward und

das Paschalamm, dessen Typus am Kreuze vollständige Realität ward? Und ist uns nicht in den Worten Justin's, mit dessen Schriften und Ideen Melito eine unverkennbare Bekanntschaft zeigt: τὸ πρόβατον σχηματιζόμενον ὁμοίως τῷ σχήματι τοῦ σταυροῦ (Dial. cap. 40. das Paschalamm) schon ganz der ἀμνὸς σταυρωθεὶς unseres Fragments so gegeben, daß unsere Fassung zur Nothwendigkeit wird? Nicht minder muß es bedeutungsvoll erscheinen, daß Melito, der so unverändert die Ausdrücke der Schriftstellen beibehält, welche er im Auge hat, nicht das ἀρνίον ἐσφαγμένον des Apokalyptikers wählt, sondern eben den ἀμνὸς des Evangelisten, als wollte er uns dabei erinnern an Joh. 1, 36: Ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, worin ja auch Clemens von Alexandrien, wie wir aus den Fragmenten der Paschachronik ersehen, das Paschalamm erkannte; und doch soll nicht der Evangelist Johannes, sondern der judaisirende Apokalyptiker jener Lieblingsjünger gewesen seyn, welcher in Kleinasien gewirkt, welcher der dortigen Kirche ihr Gepräge gegeben und auf den sich Polykrates im Namen aller versammelten Bischöfe so feierlich berufen hat! Nach allem dem kann kein Zweifel bleiben,

---

den nach Josephus und Philo Apollinaris τὸ πάσχα nennt, wie denn nach derselben Anschauung Clemens den dreizehnten als die προετοιμασία bezeichnet) ἐπιτεθέντος τῷ μηνὶ τοῦ λίθου. Nach dieser Stelle behauptet Apollinaris nur, daß Jesus am vierzehnten Nisan gelitten habe und gestorben sey — eine Anschauung, in welcher die Occidentalen, wie wir sehen, mit den Kleinasiaten übereinstimmten. Es liegt also kein Grund vor, ihn zum Gegner der Kleinasiaten und insbesondere des Melito zu machen, um so weniger, da Eusebius IV. 26, 27., wie (Gieseler vierte Auflage I, 1, 242. Not. 36.) bemerkt, beide Schriftsteller „als harmonisch zusammenwirkend" nebeneinander nennt, ja sie sogar IV. Cap. 21. ausdrücklich unter die zählt, welche an der auf apostolischer Ueberlieferung ruhenden Rechtgläubigkeit festgehalten haben und in dieser Beziehung hochgeachtet werden. Dieß wäre nicht möglich, wenn sie als Gegner im dogmatischen Streite einander gegenübergestanden hätten.

daß bei den Worten ὡς ἀμνὸς ἐσταυρώθη dem Melito der Typus des Paschalammes vorschwebte: wie jenes Lamm, durch dessen Blut die Israeliten in Aegypten verschont wurden, nach Justin's Zeugnisse mit zwei Spießen kreuzförmig durchbohrt wurde, so mußte auch das wahrhaftige Paschalamm gekreuzigt werden, von dem die Erlösung der Menschheit vollbracht ward. Indem wir aus diesem Zeugnisse ersehen, in welchem Sinne Melito „seine Auswahl aus Gesetz und Propheten über den Erlöser und den wesentlichen Inhalt unseres Glaubens" verstanden hat, werden wir einerseits nicht umhin können, ihn jenen Occidentalen an die Seite zu stellen, deren Losung es war: Χριστὸς τὸ ἀληθινὸν πάσχα τὸ τυθὲν ὑπὲρ ἡμῶν, die das Bild für schlechthin abgethan und erloschen erklärten, nachdem die Realität an seine Stelle getreten war, andrerseits aber werden wir uns hüten, daß wir nicht den Apollinaris und den Melito als Repräsentanten verschiedener Heerlager betrachten, sondern es wird uns als die allein natürliche Annahme erscheinen müssen, daß beide für die eine Sache ihrer gemeinsamen Landeskirche mit denselben Waffen der allegorischen Schrifterklärung gekämpft, daß beide jene judaisirende Partei bestritten haben, der die Paschacommunion am vierzehnten Nisan nicht eine Siegesfeier des sterbenden Erlösers, sondern eine Nachahmung seines letzten Paschamahles gewesen ist. Melito ist ein beweisendes Zeugniß dafür, daß die kleinasiatische Kirche mit der occidentalischen auf der Basis derselben dogmatischen Anschauung stand und daß die Differenz zwischen beiden nur eine rituelle gewesen ist.

Noch erübrigt uns der Nachweis über die nähere Modalität der kleinasiatischen Feier: wir haben die Frage zu beantworten, ob diese Kirche in der Paschazeit einen oder mehrere Fasttage beobachtet habe. Weitzel bewegt sich hier in einem unaufhörlichen Widerspruche. S. 102. sagt er: „Ihre Todesfeier ist ein Fasttag, keine Fastwoche und dieser Fasttag ist in genauern Anschluß an den jüdischen

Festkalender stets die πρώτη ἀζύμων der Juden" (d. h. die ιδ'). S. 242. heißt es: „Soviel ist jedenfalls aus Epiphanius klar, alle Quartodecimaner stimmten darin überein, daß sie μίαν ἡμέραν τοῦ πάσχα feierten." Dagegen bemerkt er S. 83: „Die Orientalen setzten die Trauerfeier der großen Woche nur bis zum Nachmittag der ιδ' fort und hatten also eine ungleiche, bald mehr, bald weniger verkürzte Fastenwoche, somit Passionsfeier." Er folgert daraus, wenn die ιδ' auf den Montag fiel, so hätten sie schon an diesem Tage Nachmittags ihr Fasten abgeschlossen, das somit nur zwei Drittheile eines Tags gedauert habe; sey dagegen die ιδ' mit dem Samstag zusammengetroffen, so hätte ihre Fastenwoche beinahe sechs volle Tage gedauert. Daß diese Ansicht ganz unrichtig ist, geht aus der 50. Häres. des Epiphanius hervor. Dieser bezeugt geradezu von den Quartodecimanern: §. 1. Ἅπαξ γὰρ τοῦ ἔτους μίαν ἡμέραν τοῦ πάσχα οἱ τοιοῦτοι φιλονείκως ἄγουσι. Gerade darin aber findet er §. 2. einen Widerspruch mit den typischen Bestimmungen des mosaischen Gesetzes, welche die katholische Kirche in einer sechstägigen Fastenzeit weit gewissenhafter berücksichtige; denn da in dem Gesetze (2 Mos. 12, 3. 6.) geboten sey, schon am zehnten Nisan (der ι', worin Epiphanius den Anfangsbuchstaben des Namens Jesus angedeutet findet) das Paschalamm auszuwählen und es bis zum vierzehnten Nisan zu bewahren, so beginne die katholische Kirche bereits am vierten Tage vor der Todesfeier, nämlich am Montag, das Paschafasten, damit nichts von der wahren lebendigen Feier ihr unbeachtet bleibe (λαμβάνομεν δὲ, sagt er symbolisch, was Mosheim irrig im eigentlichen Sinne aufgefaßt hat, τὸ πρόβατον ἀπὸ δεκάτης, ὄνομα τοῦ Ἰησοῦ ἐπιγνόντες διὰ τὸ ἰῶτα u. s. w.).

Die kleinasiatische Feier beschränkte sich also auf einen einzigen Tag, der mit Fasten etwa bis drei Uhr als Trauerfest begangen und dann durch die Eucharistie zur Sieges-

feier der vollbrachten Erlösung ward, in welcher ihnen das Wort des sterbenden Erlösers τετέλεσται durchklang und sie zum frohen Preise aufforderte. Wie aber stand es mit ihrer Auferstehungsfeier? Offenbar hatten sie eine solche nur in der wöchentlichen Sonntagsfeier, und nichts läßt uns darauf schließen, daß sie den sechzehnten Nisan als den Auferstehungstag durch einen festlichen Charakter ausgezeichnet hätten a). Ja noch mehr, da sich kaum annehmen läßt, daß sie, wenn die ιδ', auf einen Mittwoch gefallen wäre, noch füglich den darauf folgenden Freitag als Stationstag zum Andenken an Christi Tod als Paraskeue feiern konnten, so drängt sich uns weiter die Folgerung auf, daß bei ihnen die Stationen überhaupt niemals in Aufnahme gekommen sind.

Wir glauben darin den Schlüssel für das Verständniß ihrer gesammten Festordnung und der Richtung, in welcher

a) Baur sagt a. a. O. S. 149., da bei den Orientalen der vierzehnte seine stehende Feier hatte, so habe auch alles Uebrige nach diesem Tage sich richten müssen, er setzt also voraus, daß sie den funfzehnten als Todestag, den siebenzehnten als Auferstehungstag begangen hätten. Noch nach der zweiten Auflage von Neander's Kirchengeschichte I, 514. sollen die Orientalen ihr Auferstehungsfest am sechzehnten Nisan, also an einem bestimmten, nicht nothwendig auf den Sonntag fallenden Monatstag gefeiert haben. Selbst Häfele in seiner Conciliengeschichte findet dieß wahrscheinlich und sucht es mit dem Dogma ecclesiastikon bei Eusebius V, 23. zu begründen; der Satz, nur an dem Sonntage solle das Mysterium der Auferstehung des Herrn gehalten werden, soll nach ihm nicht von der Festcommunion, sondern von der Auferstehungsfeier handeln, welche die Asiaten stets an dem zweiten Tage nach dem Paschafest begangen hätten. Dann aber würde sich als unausweichbare Folgerung ergeben, daß auch das Pfingstfest von den Orientalen nicht immer auf einen Sonntag, sondern gleichfalls an demselben Wochentage, auf welchen ihr Auferstehungsfest gerade fiel, nur sieben Wochen später, gehalten worden wäre, und wie wunderlich müßte sich dann ihre Festordnung verschoben haben! Alle diese Consequenzen schneidet unsere durch die Quelle bestätigte Darstellung ab.

dieselbe sich entwickelt hat, gefunden zu haben. Während der Gedanke an den Tod und die Verherrlichung des Herrn sich bei den Occidentalen in einer symmetrisch gegliederten, harmonisch gestalteten Festordnung so durch das ganze kirchliche Leben durchzog, daß beides sowohl in den Stationen und dem Sonntag wöchentlich, als in der Pascha- und in der Pentekostezeit jährlich gefeiert wurde und die Tage der Wochenfeste mit denen der Jahresfeste correspondirten, so hat sich in der kleinasiatischen Kirche beides nur unvollständig entwickelt. Aus der gemeinsamen Ueberlieferung der ganzen Kirche hatte sie ohne Zweifel den Sonntag als einziges Wochenfest zum Andenken an die Auferstehung und wohl auch zugleich an die Ausgießung des heiligen Geistes bewahrt; aus der persönlichen Tradition des Apostels Johannes, der ja unter ihnen die letzte Zeit seines Lebens bis zur Grenze des zweiten und dritten Jahrhunderts gewirkt und die Thatsache, daß Jesus am vierzehnten Nisan gekreuzigt worden, in seinem Evangelium niedergelegt hatte, war ihnen ihre Paschafeier, ihre Feier des Todes Christi, mit dem darin unverkennbaren Siegesrufe: τετέλεσται, als einziges Jahresfest[a]) erwachsen und mußte eben dadurch, daß sie an einem feststehenden Jahrestage gefeiert wurde, die Aufnahme der wöchentlichen Stationen in ihren Festcyklus und die symmetrische Fortbildung desselben unmöglich machen.

Bevor wir diese kritische Untersuchung schließen, müssen wir noch einem von selbst sich aufdringenden Bedenken gegen unser Resultat gerecht werden. Besteht nämlich das charakteristische Merkmal der kleinasiatischen Observanz eben darin, daß sie den vierzehnten Nisan als Jahresfest des Todes Jesu festhielt, so war ihre Paschafeier eine rein

a) Gieseler hat vollkommen das Richtige gesehen, wenn er I, 1. S. 241. 4. Auflage sagt: „Von einer Jahresfeier der Auferstehung ist bei ihnen keine Spur: diese wurde bei ihnen ja jeden Sonntag begangen."

christliche: wie reimt es sich aber damit, daß die siegreiche Observanz ihr durchgängig den Vorwurf des Judaismus machte und diesen bis in die späteste Zeit immer wiederholte? Die Erklärung dieser Thatsache liegt nahe genug. Wir haben schon oben darauf hingewiesen, daß die Kleinasiaten mit jenen Anhängern einer judaisirenden Paschafeier, trotz der durchgreifenden inneren Verschiedenheit, doch in der Form Manches gemein hatten: beide hielten den jüdischen Termin der ιδ΄ aufrecht, beide feierten an diesem Tage eine Eucharistie, nur mit dem Unterschiede, daß jenen diese Eucharistie der Schluß eines eintägigen Passionsfastens war, während diese, wenn sie fasteten, was wir zu bezweifeln keinen Grund haben, dieß nicht vor ihrer Festcommunion, sondern nur nach derselben, am funfzehnten und sechzehnten thun konnten. Erinnern wir uns außerdem, daß der Kampf der Kirche gegen den Judaismus siegreich bestanden war, daß die Bestrebungen jener judaisirenden Paschapartei, die sich durch Blastus nach Rom verpflanzte und hier Anhang zu gewinnen suchte, dem Victor leicht als ein neues Aufleben des alten Conflictes erscheinen mußten, daß man Kleinasien, über welches der Montanismus nach Rom gekommen war, ohnehin als einen den Häresien günstigen Boden mit mißtrauischen Augen ansah, dann begreifen wir, wie man trotz aller Berufungen auf Johannes und Philippus und trotz des unzweifelhaften apostolischen Ursprungs der kleinasiatischen Feier diese dennoch mit jener judaisirenden ohne Weiteres identificiren und ihr πάσχα σωτηριῶδες, wie es ja auch noch Athanasius in einem Fragmente der Paschachronik thut (S. 9. bei Dindorf, 4. bei Ducange), für eine πρόφασις, für eine Bemäntelung ihres verdeckten Judaismus erklären konnte. Haben ja doch auch beide Erscheinungen so viel Aehnliches in ihrer Außenseite, daß sogar Neander und Gieseler sich lange davon blenden ließen, Baur und Hilgenfeld aber sie bis auf den heutigen Tag nicht zu sondern wissen.

Nicht bloß die Divergenzen zwischen Rom und Kleinasien, sondern auch sonstige Verschiedenheiten in der Berechnung der ιδ' (die eigentlich auf den Frühlingsvollmond fallen mußte) — es nahmen z. B. die Römer den 18. März, die Alexandriner den 21. März als den Tag des Frühlingsäquinoctiums an — machten, daß eine immer größere Verschiedenheit in der Feier des Paschafestes unter den einzelnen Landeskirchen eintrat. Um diese Verwirrung zu lösen und die so wünschenswerthe Uebereinstimmung herbeizuführen, nahm 325 die Synode von Nicäa auch diese Angelegenheit in die Hand. In dem in Folge der gefaßten Beschlüsse erlassenen Synodalschreiben (bei Socrates hist. eccl. I, 9.) gibt dieselbe die erfreuliche Mittheilung, „daß alle morgenländischen Brüder, welche früher das Paschafest gleichzeitig mit den Juden gehalten hätten, es in Zukunft gleichmäßig mit Rom und den mit ihm übereinstimmenden Landeskirchen feiern würden". Aber trotzdem hielten noch manche orientalische Gemeinden an dem vierzehnten Nisan fest. Eine Reihe von Synodalbeschlüssen wurden im Laufe des vierten Jahrhunderts gegen sie gerichtet. Auf der Synode von Antiochien im Jahre 341 wurden Alle mit Excommunication bedroht, welche gegen den nicänischen Kanon *περὶ τῆς ἁγίας ἑορτῆς τοῦ σωτηριώδους πάσχα* noch ihre eigenthümliche Weise behaupteten und mit den Juden das Pascha gleichzeitig feierten (*ἰδιάζειν καὶ μετὰ Ἰουδαίων ἐπιτελεῖν τὸ πάσχα*, Ausdrücke, die wohl auf eine rituelle und chronologische, aber keineswegs dogmatische Verschiedenheit deuten). Auf den Synoden zu Laodicea 364 (can. 7.) und zu Constantinopel 381 (can. 7.) werden sie bereits unter dem Namen *τεσσαρεσκαιδεκατῖται* aufgeführt.

Auch über diese späteren Quartodecimaner erhalten wir Nachrichten, welche unser Resultat wesentlich bestätigen Vor Allem müssen wir hier jenes Tricentius erwähnen, den in der Vorrede zur Paschachronik die Fragmente des Petrus von Alexandrien († 311) bekämpfen und der dem ägypti-

ſchen Biſchof unumwunden replicirt (bei Dind. I, 7, bei Duc. S. 3.): *πρόκειται γὰρ ἡμῖν οὐδὲν ἕτερον, ἢ τὴν ἀνάμνησιν τοῦ πάθους αὐτοῦ ποιεῖσθαι καὶ κατὰ τοῦτον τὸν καιρόν, ὡς οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται παραδεδώκασι, πρὶν Αἰγυπτίους πιστεῦσαι.* „Wir beabſichtigen nichts Anderes, als das Gedächtniß ſeines Leidens zu feiern, und zwar zu derſelben Zeit, wie die anfänglichen Augenzeugen es uns überliefert haben, als Aegypten noch nicht gläubig geworden war."

Epiphanius ſchildert uns zwei Fractionen von Quartodecimanern, und von der zweiten derſelben kann auch nicht bezweifelt werden, daß ihnen der Paſchatag der Paſſionstag war. Er ſagt (haer. 50, 1.): „Andere unter ihnen, die ebenfalls nur einen Tag beobachten und an dieſem einen Tag ſowohl faſten, als auch das Abendmahl feiern, rühmen ſich, aus den Acten des Pilatus ihre Zeitbeſtimmung entnommen zu haben, in welchen angeführt iſt, der Erlöſer habe am 25. März (*τῇ πρὸ ὀκτὼ Καλανδῶν Ἀπριλλίων*) gelitten, und an dieſem Tage wollen ſie das Paſcha feiern, auf welchen Monatstag auch der vierzehnte Niſan fallen mag; die in Kappadocien beobachten immer dieſen einen Tag des 25. März; doch findet unter ihnen eine nicht unbedeutende Differenz ſtatt, indem einige behaupten: an dem Vollmond, welcher dem 25. März unmittelbar vorhergeht (müſſe das Feſt gehalten werden)." Es leuchtet ein, was auch Hilgenfeld zugibt, daß alle dieſe Quartodecimaner das Paſcha zum Gedächtniß des Leidens und Sterbens Jeſu gefeiert haben; nur glaubten die einen, dieſe Feier auf den beſtimmten römiſchen Monatstag, auf welchen nach alter Ueberlieferung a) im Todesjahre Jeſu die

a) Schon bei Tertullian (adv. Iudaeos cap. VIII.) leſen wir: Passio perfecta est, sub Tiberio Caesare, coss. Rubellio Gemino et Fufio Gemino, mense Martio, temporibus paschae, die VIII. Cal. Aprilium, die primo azymorum, quo agnum occiderunt ad vesperam, sicuti a Moyse fuerat praeceptum. Dieſelbe An-

ιδ' gefallen war, verlegen zu müssen, um dadurch den Schwankungen zu entgehen, in welche die unterdessen eingetretene Veränderung des jüdischen Kalenders sie gezogen haben würde, während die andern von dem Gesichtspuncte aus, daß die ιδ' immer auf einen Vollmond fiel, zu ihrer Passionsfeier den Vollmondstag festhielten, der dem 25. März zunächst vorauslag. Dagegen scheint es, als ob die andere Fraction der Quartodecimaner, wie sie Epiphanius ebendaselbst beschreibt, allerdings eine mehr judaistische Feier gehabt hätte. Er sagt a. a. O.: „Während diese sonst Alles wie die Kirche haben, so verfehlen sie Alles, weil sie in einem Puncte der kirchlichen Satzung nicht gehorchen, noch sich von ihr unterweisen lassen, sondern an jüdischen Fabeln hängen, mit denen sie doch im Uebrigen nicht übereinstimmen, denn sie verstehen nicht, was sie sagen, noch was sie verfechten (1 Tim. 1, 7.). Einmal im Jahre feiern diese aus Streitsucht einen einzigen Paschatag, ob sie gleich in Betreff des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes den richtigen Glauben haben, die Propheten und Evangelisten annehmen, die Auferstehung des Fleisches und das zukünftige Gericht und das ewige Leben gleichfalls bekennen; trotzdem fielen sie in einen nicht geringen Irrthum, indem sie sich an den Spruch des Gesetzes hielten: Verflucht ist, wer nicht das Pascha am vierzehnten des Monats hält." Man wird es Hilgenfeld (S. 262. Anm. 1.) einräumen müssen, daß diese Schilderung der Quartodecimaner dem specifisch christlichen Charakter ihrer Festfeier nicht günstig ist und daß sich Weitzel S. 246 ff. vergebens bemühte, ihrer angeblichen Berufung auf die Auctorität des Gesetzes eine solche Wendung abzugewinnen; ja

gabe findet sich Ev. Nicodemi praefatio, S. 496. bei Thilo. Daß Christus am 25. März gestorben sey, behauptet auch Augustin (de civit. Dei lib. 18, cap. 54.). Ueber den mystischen Grund dieser Annahme vergl. Wieseler, chronologische Synopse der Evangelien, S. 134 ff.

man könnte sich um dieser Schilderung und dieser Berufung willen zur Annahme geneigt fühlen, diese Quartodecimaner seyen Abkömmlinge jener zu Laodicea aufgetauchten Partei, deren Feier jedenfalls judaisirende Grundlage und Ursprung hatte. Allein bei ruhiger Erwägung schwinden diese Bedenken, indem uns manche kritische Zweifel gegen die Zuverlässigkeit dieses Berichtes aufsteigen. Wollte man nämlich wirklich mit Hilgenfeld annehmen, diese von Epiphanius geschilderte Fraction habe eine judaisirende Paschafeier begangen, dann müßte es auffallen, daß derselbe zwar solche specifisch christliche Quartodecimaner kennt, die ihren Paschatag den 25. März, ferner solche, die ihn am Vollmond vor dem 25. März, aber keine specifisch christliche, sondern nur judaisirende Quartodecimaner aufzählt, die ihn am Frühlingsvollmond selbst, an der eigentlichen ιδ', hielten. Sollte es wirklich keine mehr gegeben haben, die, wie die alte kleinasiatische Kirche, am vierzehnten Nisan selbst — nicht das Paschamahl — sondern den Leidens- und Todestag des Erlösers und zwar anfangs fastend und trauernd, von drei Uhr Nachmittags an aber im Hinblick auf die vollbrachte Erlösung communicirend und preisend feierten? Dagegen müßten wir geltend machen, was Theodoret haeret. fabul. compend. lib. III. cap. IV. (ed. Schulze Tom. IV. pag. 343.), ein im Jahre 457, also vierundfunfzig Jahre nach Epiphanius gestorbener Kirchenschriftsteller, berichtet: „Die Secte der Quartodecimaner geht von folgender Ansicht aus; sie sagen, der Evangelist Johannes, als er in Asien gepredigt, habe sie belehrt, an dem vierzehnten Nisan das Paschafest zu halten; da sie aber die apostolische Ueberlieferung mißverstehen, so warten sie nicht den Tag der Auferstehung ab (der zu Theodoret's Zeit längst πάσχα hieß) sondern begehen am Dienstag oder Donnerstag oder Samstag, oder wie er (der vierzehnte) sonst fallen mag, das Gedächtniß des Leidens (τὴν μνήμην τοῦ πάθους)." Allein unser Zweifel an der kritischen Genauigkeit des Epiphanius

wird zur vollen Gewißheit, wenn wir seinen Bericht über die in Rede stehende Fraction der Quartodecimaner mit der Schilderung vergleichen, welche sich über die judaisirende Partei (wahrscheinlich des Blastus) in den philosophumena Origenis, lib. VII. cap. 18., findet. Diese Vergleichung überzeugt uns sogleich, daß Epiphanius diese Darstellung vor sich gehabt, sie treu benutzt und nur umschrieben hat. Aus ihr entlehnt er 1) den Vorwurf der φιλονεικία, 2) den der beschränkten Einsicht, den er durch das Citat 1 Tim. 1, 7. wiedergibt, 3) die Versicherung vollkommener Rechtgläubigkeit in allem Uebrigen, welche er nur durch Anführungen von Einzelnheiten erweitert, 4) die Berufung auf die Gesetzesauctorität, wobei er die Worte 5 Mos. 27, 26. auflöst in ὅτι ἐπικατάρατος, ὃς οὐ ποιήσει τὸ πάσχα τῇ ιδ' ἡμέρᾳ τοῦ μηνός (vgl. 4 Mos. 9, 3. 13.), 5) den Gegengrund, daß man entweder alle oder gar kein Gebot zu halten schuldig sey, der in den philosophumena durch Berufung auf Gal. 5, 3. gestützt wird, während ihn Epiphanius in seiner Widerlegung §. 2. auf 5 Mos. 27, 26. basirt und in umständlicher Specialisirung breit schlägt. Bringen wir außerdem in Anschlag, wie gern der fanatische Ketzerbestreiter seine Gegner, die ihm meist Hydren und Pestbeulen sind, mit möglichst grellen Farben schildert, so wird es uns begreiflich, wie er dazu kam, die Schilderung jener judaistischen Quartodecimaner, wie er sie in den philosophumena vorfand, auf die noch übrigen Anhänger der kleinasiatischen Observanz zu übertragen, um gegen diese den freilich oft erhobenen, aber völlig unmotivirten Vorwurf des Judaismus aufs Neue zu schleudern — ein Wink, wie vorsichtig man in der Benutzung dieser Häresiologen, deren einer häufig den andern excerpirt, zu Werke gehen und sich vor Allem über die Ursprünglichkeit des Berichtes Gewißheit verschaffen muß.

Wie leicht man überhaupt in Allem, was nur entfernt an alttestamentliche Einrichtungen erinnerte, Judaismus witterte, zeigt die Opposition des Aërius von Sebaste, der,

in seiner Abneigung gegen das damalige Kirchenwesen auf den ursprünglichen Paulinismus zurückgehend, nicht allein den Unterschied zwischen Bischof und Presbyter und die Fürbitte für die Verstorbenen bekämpfte, sondern auch die ganze Paschafeier und das Fasten als jüdische Superstition aufgegeben wissen wollte. „Wozu", ruft er bei Epiphanius (haeres. 75, 3.) aus, „feiert ihr das Pascha? Ihr hängt euch wieder an jüdische Fabeln; ihr bedürfet keiner Paschafeier. Euer Paschaopfer ist ja dargebracht durch Christus. — Auch ist kein Fasten geboten; denn Fastengebote sind jüdischer Aberglaube und Joch der Knechtschaft; für den Gerechten besteht ja kein Gesetz, sondern für die Vater- und Muttermörder und Andere der Art (1 Tim. 1, 9.). Wenn ich durchaus fasten will, so faste ich um meiner Freiheit willen an dem selbstgewählten Tage."

So wenig sich Hilgenfeld demnach zu Gunsten seiner Auffassung der kleinasiatischen Paschaobservanz auf die späteren Quartodecimaner bei Epiphanius berufen kann, ebenso wenig bieten ihm die Audianer eine Stütze. Denn wenn von diesen Epiphanius (haer. 70, 9.) sagt: „Mit den Juden (*μετὰ Ἰουδαίων*) wollen sie das Pascha feiern (*τὸ πάσχα ἐπιτελεῖν*), das heißt, um die Zeit (*ᾧ καιρῷ*), wenn die Juden ihren Mazzotritus begehen (*τὰ παρ' αὐτοῖς ἄζυμα ποιοῦσι*) halten sie aus Streitsucht ihr Pascha", so sieht man leicht, daß es sich, wie Ritschl a. a. O. (S. 339.) bemerkt, „bei der Sitte der Audianer nicht um die Identität der Feier mit dem jüdischen Pascha, sondern nur um die Identität des Termines der jüdischen und der wesentlich christlichen Paschafeier handelt", und daß darauf allein die *παραλλαγὴ τοῦ πάσχα* hinausläuft, die Epiphanius dieser Partei (§. 14.) vorwirft.

Was wendet nun Hilgenfeld gegen diese Zeugnisse ein? Er sagt a. a. O. S. 263: „Dürfen wir nach diesen spätern Erscheinungen, von denen ein Theil selbst die jüdische Monatsrechnung aufgab, die ursprüngliche Feier bestimmen?"

Allein nicht bestimmt, sondern nur bestätigt soll uns durch diese späteren Erscheinungen werden, was uns der Bericht des Eusebius und die darin aufbewahrten Fragmente, auch abgesehen von den Nachrichten des Petrus von Alexandrien, des Epiphanius und des Theodoret, als einzig mögliches Resultat erkennen ließen. Sodann sagt Hilgenfeld: „Die Feier des Abschiedsmahles ist ja an sich schon der Feier des Leidens nahe verwandt, so daß es nicht unmöglich ist, daß Spätere jene als solche auffaßten." Auch dieser Einwurf entbehrt der Begründung; die Leidensfeier beging die alte Kirche immer nur durch Fasten, das Zeichen der Trauer; das Abendmahl war ihr dagegen stets eine frohe, eine Siegesfeier, beide konnten ihr darum nicht wohl in einer Vorstellung zusammenfließen: durch das Abendmahl konnte die Leidensfeier wohl geschlossen, nicht aber begangen werden. Daher ist denn auch undenkbar, daß die Feier des Abschiedsmahls, die doch, wie Hilgenfeld selbst zugibt, nur in einer Eucharistie bestehen konnte, den Charakter einer Leidens-, einer Passionsfeier hätte annehmen sollen. Er fragt endlich: „Sollte in einer Zeit, in welcher die Selbständigkeit des Christenthums dem Judenthum gegenüber zu so allgemeiner Anerkennung gekommen, die Feier eines eignen πάσχα σταυρώσιμον schon so weit verbreitet und so fest begründet war, eine theilweise Rückwirkung der herrschenden Sitte auf die der Quartodecimaner unwahrscheinlich seyn? Gab man ja doch zum Theil selbst die Berechnung nach dem jüdischen Kalender auf." Daß das πάσχα ἀναστάσιμον das ursprüngliche, das σταυρώσιμον dagegen das später hinzugekommene Moment der occidentalen Feier gewesen sey, ist, wie uns der ganze Gang unserer Untersuchung erwiesen hat, eine ganz grundlose Unterstellung; es kann daher auch durchaus nicht angenommen werden, daß durch Aufstellung des πάσχα σταυρώσιμον in späterer Zeit eine Rückwirkung auf die Quartodecimaner ausgeübt worden sey, die nicht von Anfang an vorhanden gewesen wäre;

ferner würde es geradezu aller Erfahrung widersprechen, daß eine kleine Partei, die sich um irgend einer vereinzelten Differenz willen von der überwiegenden Mehrheit getrennt, in Folge einer auf sie geübten Rückwirkung gerade das charakteristische Merkmal ihres Standpunctes aufgeben und gleichwohl noch Jahrhunderte hindurch in der oppositionellen, schismatischen Stellung verharren soll; das Charakteristische der Quartodecimaner aber hätte nach Hilgenfeld eben darin gelegen, daß sie an dem Tage, den auch die Occidentalen als den geschichtlichen Todestag betrachteten, nämlich am 14. Nisan, nicht eine Todesfeier, sondern eine Gedächtnißfeier des letzten Mahles gehalten und den folgenden Tag erst, nämlich den 15. Nisan, als den geschichtlichen Todestag angesehen hätten. Endlich geschah es nicht in Folge einer Rückwirkung von Seiten der Majorität, daß viele Quartodecimaner die Berechnung nach dem jüdischen Kalender aufgaben, sondern sie thaten dieß nothgedrungen, weil die Veränderungen, die man mit dem jüdischen Kalender vorgenommen hatte, sie leicht in die Lage hätten bringen können, in einem Jahre das Pascha zweimal, in dem folgenden dagegen gar nicht zu begehen; daher lag es nahe genug, den jüdischen Monatstag mit dem römischen zu vertauschen, und die Leichtigkeit, womit sie sich dazu verstanden, beweist, was auch Tricentius ausdrücklich versichert, daß ihre Paschafeier nach Form und Bedeutung mit der jüdischen nicht das Geringste gemein hatte.

Somit bestätigen denn auch diese späteren Quartodecimaner in ihren mannichfachen Schattirungen und Fractionen durchaus unsere Ansicht, daß die kleinasiatische Kirche gegen Ende des zweiten Jahrhunderts ihren einzigen Paschatag an der ιδ΄ als dem Todestag Jesu begangen und an demselben ihr eintägiges Fasten durch die Eucharistie aus einer Trauerfeier in eine Siegesfeier umgewandelt habe. Verhält es sich aber so, dann ist es klar, daß die Observanz der Kleinasiaten, weit entfernt, das Evangelium Jo-

hannis auszuſchließen, daſſelbe vielmehr geradezu voraus-ſetzt und beſtätigt. Gern würden wir dieſen letzten Satz noch näher begründen, aber da der uns zugemeſſene Raum bereits erſchöpft iſt, ſo behalten wir uns ſeine Ausführung für die nächſte Zeit vor.

Frankfurt a. M., den 14. November 1855.

2.

Ueber den Phariſäismus des Joſephus [a].

Von

Heinrich Paret,
Diakonus in Brackenheim, Württemberg.

Eben im Begriffe, der verehrlichen Redaction „Beiträge zur Charakteriſtik des Joſephus und des Judenthums ſeiner Zeit" zuzuſenden, las ich das Vorwort zu dieſem Jahrgang, in welchem die Mitarbeiter beſonders auch erſucht werden, ſich der Kürze zu befleißigen. Weil nun die ganze Abhandlung das dort angegebene Maaß überſchreiten würde, ſo möchten vielleicht auch vereinzelte Stücke, in die jene zerſchlagen worden, nicht unwillkommen ſeyn. Denn den Verfaſſer leitete bei dieſen Unterſuchungen nicht etwa bloß das geſchichtliche Intereſſe an der Perſon und den Schickſalen, oder das litterariſche an den Schriften des Joſephus für ſich, ſondern der Wunſch, zum allſeitigen geſchichtlichen Verſtändniß der chriſtlichen Epoche, einer der größten Auf-

a) In den Citaten bezeichnet J. A. oder A. die „Jüdiſchen Alterthümer", Kr. den „Jüdiſchen Krieg", Ap. die Schrift „gegen Apion", L. (Leben) die Selbſtbiographie des Joſephus, D. die dindorf'ſche Ausgabe, welche, wo es nöthig iſt, nach Seiten und Linien citirt wird. D. Verf.

gaben heutiger Theologie, auch von dieſer Seite her Aufhellungen und Beiträge zu erhalten. Während dem Philon, ſeinen Vor- und Ausläufern, ſowie den mit ihm verwandten Kreiſen ſchon längſt, zunächſt freilich bloß aus Anlaß des vierten Evangeliums, neuerdings aber auch von umfaſſenden, allgemein religionsgeſchichtlichen Geſichtspuncten aus die Aufmerkſamkeit zugewendet worden iſt, ſah man ſich bisher Joſephus, der doch ſo gut wie jener Volks- und Zeitgenoſſe der Apoſtel, ja weiter auch noch ihr Landsmann war und ſich auf den gleichen Schauplätzen wie ſie bewegte, meiſt nur obenhin an, als wäre aus ihm für das Neue Teſtament nichts zu erholen, außer etwa jenem bis zum Ueberdruß beſprochenen Zeugniß über Chriſtus und einigen geſchichtlichen Erläuterungsſtellen, oder als wäre er in der Sprache des Talmud verfaßt, darum den Theologen insgemein weniger zugänglich, und ſein Nichtſtudium, wie das jenes, aus dieſem Grunde entſchuldbar. So reich an dogmatiſchen und ſpeculativen Ideen wie Philon iſt er freilich nicht; man kann keinen „joſephiſchen Lehrbegriff" ſchreiben wie einen philoniſchen a); aber wie das Chriſtenthum nicht bloß Lehre iſt, ſo muß man auch, um deſſen Verhältniß zur Zeit ſeines Auftretens zu beſtimmen, nicht bloß die in letzterer im Schwange gehenden Lehren und Vorſtellungen, ſondern auch die es, bewußt oder unbewußt, beherrſchenden Ueberzeugungen, Sitten, Strebungen, Gefühle, Leidenſchaften, Parteiungen zu erforſchen ſuchen. In faſt allen Lehrpuncten war das Chriſtenthum z. B. mit dem Phariſäismus einverſtanden: und doch erklärte es gerade dem Phariſäismus am entſchiedenſten den Krieg und erſcheint geſchichtlich zunächſt als deſſen Gegenſatz. Eben darum muß jeder neue

a) Daher auch, wiewohl gleichfalls bedauerlicherweiſe, Bretſchneider mit ſeinen capita theologiae Iudaeorum dogmaticae e Flav. Iosephi scriptis collecta vom Jahre 1812 bisher ohne Nachfolger geblieben iſt.

Beitrag zur Kenntniß des phariſäiſchen Weſens willkommen ſeyn. Wohl erfahren wir aus dem Neuen Teſtament, worin es beſtand; wir erhalten ein Bild von ihm aus dem Talmud; es geht in dem altgläubigen Judenthum heutigen Tages mitten unter uns um; aber wenn nun, wie in Joſephus, ein paläſtinenſiſcher Jude des apoſtoliſchen Zeitalters ſelbſt vor uns ſteht, der uns nicht bloß die wichtigſten Nachrichten über die jüdiſchen Religionsparteien gibt, ſondern ſich ſelbſt ausdrücklich als Phariſäer bekennt, ſo iſt es gewiß nicht ohne Intereſſe, ihn gerade als ſolchen ins Auge zu faſſen und in ſeiner geiſtigen Perſönlichkeit, deren Ausdruck uns ſeine Schriften geben, wie durch eine chemiſche Analyſe die phariſäiſchen Sauerteigtheile auszuſcheiden.

Nachdem Joſephus, wie er ſelbſt L. 2. erzählt, von ſeinem ſechszehnten Jahre an ſich mit den jüdiſchen Secten oder, beſſer geſagt, Confeſſionen genau bekannt gemacht und endlich noch drei Jahre bei einem Asketen Banus zugebracht hatte (deſſen Lebensweiſe ſtark an die des Täufers Johannes erinnert), trat er definitiv zu den Phariſäern, den gelehrten Vertretern des damaligen populären Judenthums, über. Seine, modern zu reden, lichtfreundliche und rationaliſtiſche (d. i. ſadducäiſche), ſowie ſeine pietiſtiſche und ſeparatiſtiſche Periode (als Eſſener und Anhänger des Banus) war nur von kurzer Dauer geweſen: von ſeinem neunzehnten Jahre an entſchied er ſich für die kirchliche und rechtgläubige Partei — denn das waren damals die Phariſäer — und blieb derſelben auch, ſoviel wir ſehen können, bis zum Ende ſeines Lebens getreu. Allerdings, ſchon die vornehme Art, wie er Parteiungen, in welche ſeine Volksgenoſſen ihr ganzes Pathos legten, nacheinander die kritiſche Revue paſſiren läßt[a]), noch mehr ein Blick auf

a) Traill (in ſeinem namentlich durch die geographiſchen Abhandlungen und die beigefügten Stahlſtiche ſehr verdienſtlichen Prachtwerke The Jewish War of Flav. Jos. by Rob. Traill, ed. Isaac Tailor,

seinen Lebensgang und seine Schriften muß uns überzeugen, daß wir einen Pharisäer gewöhnlichen Schlags in ihm nicht vor uns haben. Denn ein solcher wäre viel zu ungelenk und auch zu ängstlich-gewissenhaft gewesen, als daß er sich in der Gunst dreier aufeinanderfolgenden römischen Kaiser hätte festsetzen und erhalten können; ein solcher hätte sich nicht so eifrig mit ausländischer Litteratur beschäftigt und hätte niemals für Heiden die Geschichte seines Volkes in griechischer Sprache geschrieben. Gleichwohl will Josephus ein Pharisäer seyn; er schämt sich nicht, seinen heidnischen Lesern gegenüber sich als solchen zu bekennen, und es wäre nun doch zu verwundern, wenn wir nicht auch Spuren dieser seiner Geistesrichtung in seinen Werken antreffen würden.

Solche Spuren glaubten schon frühere Erklärer bei Havercamp an einzelnen wenigen Stellen zu entdecken. Auch neuerdings noch wies der verehrte D. Creuzer in seinem dritten Briefe über Josephus in dieser Zeitschrift 1853, 4. S. 907 f. auf eine einzelne Stelle über die Unsterblichkeit der Seele und die göttliche Vorsehung (A. XVII, 13, 5.), sowie auf einige andere Stellen (A. XVI, 11, 8. Kr. V, 13, 7.) hin, welche deutlich verrathen sollen, „daß er vom pharisäischen Fatalismus nicht frei" und überhaupt „von den besonderen Meinungen seines Standes eingenommen" war.

Gerade in diesen drei von Creuzer genannten Puncten dürfen wir jedoch den Pharisäismus dieses Schriftstellers

---

London, Stoneman. B. I. 1847. II. 1851. gr. Oct.) bemerkt I, 6. ganz gut, schon dieser erste Act seines selbständigen Lebens sey durchaus unvolksthümlich, mehr europäisch als orientalisch, mehr hellenisch als jüdisch gewesen; er schlägt aber die pharisäischen Elemente in Josephus viel zu gering an, wenn er fortfährt: in deciding to call himself a Pharisee, he manifestly reserved to him the liberty of being such only to the extent that might be necessary to secure his objects etc.

am allerwenigſten ſuchen. Was nämlich den Unſterblichkeitsglauben betrifft, ſo findet er ſich in derjenigen Form, welche nach den anderweitigen Zeugniſſen die ſpecifiſch phariſäiſche oder gemeinjüdiſche war, nämlich als Glaube an die Auferſtehung, bei Joſephus nicht[a]), ſey es nun, daß er ſelbſt hierin den geiſtigeren alexandriniſchen und eſſeniſchen Anſichten huldigte, die er z. B. dem Eleazar (Kr. VII, 8, 7.) in den Mund legt, oder daß er die den Heiden ſo anſtößige Lehre von der Auferſtehung (vgl. Ap.-G. 17, 32.) eben nur aus Rückſicht auf ſie verſchwieg. Hinſichtlich des zweiten Punctes, den Creuzer nennt, des Glaubens an eine Vorſehung, iſt einzuwenden, daß dieſer kein ſpecifiſch phariſäiſcher, ſondern ein allgemein altteſtamentlicher iſt, daher man aus den betreffenden Aeußerungen unſeres Schriftſtellers nur ſchließen kann, er ſey kein Sadducäer, keineswegs aber, er ſey ein Phariſäer geweſen. Am entſchiedenſten aber müſſen wir hinſichtlich des dritten Punctes der Meinung widerſprechen, als ob die Phariſäer fataliſtiſch gedacht hätten. Denn nicht nur würde ſolche Denkart zu ihrer geſetzlichen Strenge und ihrer Lehre von der Verdienſtlichkeit guter Werke nicht gut gepaßt haben, ſondern ausdrücklich wird von Joſephus ſelbſt jener Anſicht widerſprochen. Die Phariſäer nämlich nahmen nach J. A. XIII, 5, 9. Kr. II, 8, 14. in der Lehre vom Geſchick und der menſchlichen Freiheit zwiſchen den Sadducäern, welche um der Freiheit willen das Geſchick, und den Eſſenern, welche um des Geſchickes willen die Freiheit aufhoben, eine vermittelnde Stellung ein und verſtanden es ſehr wohl, dem freien Willen des Menſchen das ihm zukommende Gebiet anzuweiſen.

Richtig iſt nun — um dieſen Punct noch etwas

a) Vergleiche die Stellen bei Bretſchneider (capita etc. p. 47 seqq.) und ſeine richtige Bemerkung S. 50. (vgl. 52.): Mortuorum resurrectionem — — — ne verbulo quidem commemoravit Iosephus

weiter zu verfolgen — allerdings, daß Josephus sehr oft sich ganz fatalistisch ausdrückt. Schon dieß ist auffallend, daß er statt „Gott" oder „Vorsehung" so gern εἱμαρμένη, τὸ χρεών, ἡ τύχη setzt; aber auch die Art und Weise, wie diese Mächte wirken, denkt er sich nicht selten wie die des Fatums. So sagt er aus Gelegenheit einer Weissagung des Elias, die genau in Erfüllung gegangen, man möge hieraus die Macht des Verhängnisses (τὴν τοῦ χρεὼν ἰσχύν) erkennen, welcher man nicht entfliehen könne, selbst wenn man zum Voraus wisse, was es bringen werde (A. VIII, 15, 6.). Besonders im jüdischen Kriege, der in seinem Verlauf und Ausgang freilich einem Juden immer etwas Räthselhaftes und Dunkles haben mußte, spielt nach der Darstellung unseres Schriftstellers das Verhängniß eine große Rolle: da saß es im Regimente (στρατηγούσης τῆς εἱμαρμένης ἤδη, IV, 4, 6.), da schwebte es über der Stadt (V, 13. 7.); es verblendete die Aufrührer (ebend.) und wollte, daß die Schuldigen sammt den Unschuldigen zu Grunde gehen sollten (V, 9, 1.); und besonders beim Gedanken an den Untergang des Tempels ist des Josephus „größter Trost" die εἱμαρμένη ἄφυκτος οὖσα ὥσπερ ἐμψύχοις οὕτω καὶ ἔργοις καὶ τόποις (VI, 4, 8.). Ja er eignete sich auch Vorstellungen und Redensarten an, die, ernstlich genommen, mit seinem Glauben als Israelite nicht wohl vereinbar waren. Bei dem Angriff der Römer auf die Burg Antonia z. B. zeichnete sich nach VI, 1, 6. besonders ein Syrer Sabinus aus, der die Juden mit beinahe übermenschlichem Ungestüm zurücktrieb; das Straucheln über einen Stein aber zog ihm den Untergang zu. Hiezu fügt Josephus die Betrachtung: ἔνθα δὴ καταμέμψαιτ' ἄν τις ὡς φθονερὰν ἐπὶ ταῖς ἀρεταῖς τὴν τύχην, καὶ κολούουσαν ἀεὶ τὰ παράδοξα τῶν κατορθωμάτων. Ein anderer Held im römischen Heer wurde nach ebendaselbst 8. von dem Geschicke verfolgt, dem zu entgehen keinem Sterblichen möglich ist; wieder ein anderer tapferer

Römer Namens Pudens, der ſich mit dem Juden Jonathan in einen Zweikampf eingelaſſen hatte, wurde vom Glücke verrathen (VI, 2, 10.), worauf aber auch den Juden ſchnell die Nemeſis traf. Während der Kämpfe zwiſchen Caſſius und Antonius hoffte der Araber Malichos König der Juden zu werden: ἐπεγέλα δὲ ἄρα τὸ χρεὼν αὐτοῦ ταῖς ἐλπίσι (I, 11, 8.). Das bösartige, tückiſche Weſen des Geſchicks wird in der ſchon angeführten Stelle A. VIII, 15, 6., nachdem deſſen Unentfliehbarkeit geſchildert worden, ſo gezeichnet: ὑπέρχεται (τὸ χρεὼν) τὰς ἀνθρωπίνας ψυχὰς ἐλπίσι κολακεῦον χρησταῖς, αἷς ἐπὶ τὸ πόθεν αὐτῶν κρατήσει περιάγει. Ja im Hinblick auf die Wechſel des Geſchickes ſchreibt Joſephus A. X, 8, 3. Gott ſelbſt, deſſen Namen er hier mit Geſchick oder Verhängniß gleichbedeutend gebraucht, eine φύσις ποικίλη καὶ πολύτροπος zu.

Dieſe Stellen ſind geeignet, noch weiter zu beweiſen, daß gerade hier keine phariſäiſchen Meinungen vorliegen. Mit weit größerem Rechte könnte man ſagen, Joſephus habe ſich hier die Anſchauungsweiſe ſeiner großen helleniſchen Vorbilder, wie des Herodot, angeeignet; denn jene Ausdrücke klingen eher heidniſch als jüdiſch. Wollen wir dieß aber nicht annehmen, ſo läge am nächſten, an den Eſſenismus zu erinnern. Denn daß dieſer auf ihn eine große Anziehungskraft ausgeübt, iſt aus ſeiner offenbar mit Liebe entworfenen Schilderung deſſelben deutlich erkennbar, und leicht läßt es ſich denken, daß gerade die eſſeniſche Anſchauung vom Walten des Geſchickes oder der Vorſehung in dem Gemüthe eines Mannes, der ohnedieß zum Eklekticismus geneigt war und vor deſſen Augen ſich das letzte tragiſche Geſchick ſeines Volkes entwickelt hatte, haften geblieben war. Im Ganzen übrigens mußte ſeiner geiſtigen Organiſation und ſeinem religiöſen Standpunct die phariſäiſche Anſchauung, welche „Einiges dem Geſchick, Manches aber auch dem freien Willen zuſchrieb“ (A. XIII, 5, 9.)

und namentlich bei den guten und bösen Handlungen der Menschen nur eine göttliche Mitwirkung (βοηθεῖν) annahm (Kr. II, 8, 14.), weit eher zusagen als der Fatalismus. Denn die Geschichte ist ihm vorzugsweise eine Offenbarung der belohnenden und bestrafenden Gerechtigkeit Gottes (A. Vorw. 3. 4. II, 6, 4. 9. 13, 4. 8, 1. IV, 3, 3. 8, 38. Kr. V, 1, 1. 8, 2. VI, 8, 4. 9, 4. VII, 2, 2. 8, 1. 11, 4. und viele andere Stellen), und mit dieser einfach praktischen, echt alttestamentlichen Anschauungsweise verträgt sich der pharisäische Synergismus a) weit besser als der Fatalismus, der meist einen speculativen Ursprung hat und, consequent verfolgt, die moralische Betrachtung der Geschichte aufhebt.

Wir müssen nach dem Vorangehenden leugnen, daß in den von Creuzer namhaft gemachten Puncten der Pharisäismus des Josephus vorzugsweise oder überhaupt zu suchen sey. Damit leugnen wir jedoch keineswegs, daß er sich in seinen Schriften als Pharisäer kund gebe, sondern wollen eben dieß noch näher beweisen. Freilich ist dabei nicht bloß auf Einzelnes, sondern zugleich auf den ganzen Geist zu achten, der sich in seinen Urtheilen und der Behandlung der Geschichte offenbart.

Zuallernächst muß natürlich seine Schilderung der jüdischen Religionsparteien selbst unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Diese, rein für sich genommen, läßt freilich nicht vermuthen, daß ihr Schreiber ein Pharisäer, sondern weit eher, daß er ein Essener gewesen sey. Denn der Essenerorden ist J. Kr. II, 8. (der Hauptstelle über die jüdischen Theilungen, auf die Josephus mehrmals zurückweist) nicht bloß unverhältnißmäßig ausführlich, sondern auch mit offenbarer Vorliebe geschildert. Es ist unleugbar: seine Bemerkung (§. 11. Schluß), daß ihre (der Essener) Weisheit auf Alle, die sie einmal gekostet,

a) Der auch bei Josephus hie und da einen Ausdruck findet, z. B. Kr. III, 8, 1. δαιμόνιος συνέργεια. Aehnlich A. IV, 3, 2.

einen unwiderſtehlichen Reiz ausübe, findet ihre Anwendung auch auf ihn ſelbſt[a]). Allein ſehr wohl konnte ein Phariſäer, ohne irgendwie ſich ſelbſt oder ſeine Partei zu verleugnen, ihnen im Herzen zugethan ſeyn. Ihre ganze Auffaſſung des Judenthums wich, wie ſchon die überaus hohe Verehrung der Perſon Moſis beweist, von der der Phariſäer nicht weſentlich ab; ihre ſtrenge Lebensordnung konnte einem der Letzteren leicht wohlgefallen; ihre theokratiſch-politiſchen Grundſätze waren, wie zwar nicht aus der Schilderung des Joſephus J. Kr. II, 8., aber aus manchen von ihm gelegentlich angeführten Thatſachen hervorgeht[b]), dieſelben wie die phariſäiſchen; ihrer Engellehre und ihren Anſichten vom Jenſeits kamen entſprechende Glaubensmeinungen im phariſäiſchen Syſtem entgegen; ihre übrigen Eigenthümlichkeiten und Sonderbarkeiten aber konnten als ein weniger wichtiges Beiwerk erſcheinen, welches ein gutes Einvernehmen beider Parteien nicht zu ſtören brauchte. So bewahrte denn auch Joſephus von der Zeit her, wo er ſelbſt „die Weisheit der Eſſener gekoſtet", ihnen eine freundliche Geſinnung, ſo wenig auch im Uebrigen einem Weltmann und Politiker, wie er war, für ſeine Perſon ihr ſeparatiſtiſches und asketiſches Weſen zuſagen konnte.

Konnte die Schilderung einer nichtphariſäiſchen Partei für einen Phariſäer zu günſtig erſcheinen, ſo erſcheint umgekehrt die Schilderung der phariſäiſchen für einen Anhänger derſelben zu ungünſtig. Denn es fließen in dieſelbe tadelnde Bemerkungen ein, die ſogar an die ſtrenge neuteſtamentliche Kritik des Phariſäismus erinnern. A. XVII, 2, 4. leſen wir nämlich, dieſe Partei habe ſich auf die genaue

a) Einen, freilich nicht gehörig durchgeführten, Verſuch, „eine entſchiedene Hinneigung des Joſephus zu alexandriniſch-eſſeniſchen Anſichten" nachzuweiſen, hat neuerdings Lutterbeck gemacht (Neuteſtamentliche Lehrbegriffe, 1, 412.).

b) Vergl. meine Einleitung in Joſephus' Schriften vor der Ueberſetzung der Geſch. des jüd. Kriegs. Stuttg. 1855. S. 40.

Auslegung des väterlichen Gesetzes viel eingebildet (μέγα φρονεῖν), sie habe sich die besondere Gunst der Gottheit zugeschrieben (προσποιεῖσθαι), ferner, sie habe ihren großen Einfluß bei dem Volke gerne auf eine dem bestehenden Regimente gefährliche Weise geltend gemacht, und endlich, sie habe dem Kaiser und dem König Herodes den Eid der Treue zu schwören sich geweigert. Aber diese tadelnden Bemerkungen beweisen gegen den Pharisäismus des Josephus nicht viel: sie stehen ganz vereinzelt und lauten nur wie Zugeständnisse, welche Josephus zu machen sich gedrungen fühlte. Im J. Kr. nämlich hatte er die Pharisäer nur wie eine harmlose Philosophenschule hingestellt und den Antheil, den sie an der letzten jüdischen Volkserhebung genommen, geflissentlich verhüllt. Gewiß war ihm nun diese Unredlichkeit der Darstellung von den zahlreichen gegnerischen Darstellungen, welche sein Werk hervorrief (Ap. I, 9. 10.), auch unter Anderm vorgeworfen worden, und er mußte sich entschließen, in einigen Puncten seine Schützlinge und Parteigenossen preiszugeben. Während er also z. B. J. Kr. II, 8, 1. den Galiläer Judas von den übrigen Parteien sorgfältigst isolirt und als Stifter einer Sekte dargestellt hatte, welche mit den übrigen nichts gemein habe, muß er in der späteren Archäologie XVIII, 1, 1. zugestehen, daß auch ein Pharisäer im innigsten Bunde mit ihm zusammengewirkt habe, wonach also die Kluft zwischen beiden Secten doch nicht so groß gewesen seyn kann. Ein ähnliches Zugeständniß liegt darin, daß er die notorische, im J. Kr. aber absichtlich verschwiegene Thatsache der Eidesverweigerung der 6000 Pharisäer bei dem Regierungsantritt Herodes des Großen in den J. A. nachträglich doch erwähnt[a]).

a) So erfahren wir nachträglich (L. 37.) von Simon oder Symeon (Kr. IV, 3, 9.), Gamaliel's Sohn, der schon als Freund des Johannes von Gischala (L. 37.) und wegen seines Benehmens gegen Josephus (ebend. u. 38.) als zur kriegerischen Partei in Jerusalem gehörig gedacht werden muß, daß er ein Pharisäer gewesen sey.

Der hiebei eingeſtreute Tadel wird aber durch das ſonſt und auch eben an der angeführten Stelle ihnen geſpendete Lob weitaus aufgewogen. Sie ſind nämlich nach ihm vor Allem die genaueſten Ausleger und Beobachter des Geſetzes (Kr. II, 8, 14. I, 5, 1.; L. 37.). Bedenken wir, mit welcher Ehrfurcht Joſephus ſelbſt das Geſetz betrachtet, wie Geſetzeskunde bei den Juden überhaupt als die höchſte Wiſſenſchaft galt (A. XX, 11, 2.), und wie „Genauigkeit" auch ſonſt dem Joſephus mit Frömmigkeit und Gewiſſenhaftigkeit gleichbedeutend iſt, ſo erhellt, wie hoch ſie damit geſtellt ſind. Ferner wird ihre gegenſeitige Liebe und ihre εἰς τὸ κοινὸν ὁμόνοια rühmend hervorgehoben (Kr. II, 8, 14.). Nehmen wir nun das Andere hinzu, daß Joſephus ſonſt, z. B. Ap. II, 19 f., die ὁμόνοια der Juden als einen der ſchönſten Charakterzüge des Volkes hervorhebt, welcher auch die Bewunderung und Nacheiferung der Heiden errege (ebend. 39.), ſo erſcheinen eben damit die Phariſäer als diejenigen, in welchen die edelſten Nationaltugenden der Juden gleichſam verkörpert zu ſchauen ſind, als die Repräſentanten des echten Judenthums. Noch mehr. Eben in jener Stelle (A. XVII, 2, 4.), der einzigen, die einen entſchiedenen Tadel gegen ſie ausſpricht, iſt, wie als Gegengewicht gegen den Tadel, von ihnen als Geſammtheit geſagt, ſie ſeyen vermöge des Umganges Gottes mit ihnen (ἐπιφοιτήσει τοῦ θεοῦ) mit Vorherwiſſen der Zukunft betraut geweſen[a]). Sie erſcheinen ſomit als Freunde Gottes, als Propheten und Nachfolger der Pro-

---

Ebenſo waren alle Mitglieder der nach Galiläa abgeſandten Unterſuchungscommiſſion (L. 38.) Phariſäer, woraus wiederum hervorgeht, wie lebhaft ſie ſich an der Empörung gegen die Römer betheiligten.

a) Dieß iſt der Sinn der Stelle, keineswegs, wie er gewöhnlich gefaßt wird (z. B. latein. Ueberſetzung und Lutterbeck I, 178.), bloß der: man habe ihnen ein Vorherwiſſen zugetraut oder zugeſchrieben.

pheten[a]). So wollte der Phariſäer Joſephus ſelbſt ein Prophet, ein Bote und Beauftragter Gottes ſeyn, von deſſen Untrüglichkeit ſich auch der Kaiſer Veſpaſian völlig überzeugt haben ſoll (Kr. III, 8, 9.). Namentlich hatte ihn Gott einſt im Traum das bevorſtehende Unglück der Juden, und was ſich mit den römiſchen Kaiſern begeben werde, ahnen laſſen und Joſephus verſtand auch in der Auslegung der Träume das von Gott zweideutig Geſagte zu deuten; denn als Prieſter und Prieſtersſohn war er mit den Weiſſagungen der heiligen Bücher wohl vertraut (Kr. III, 8, 3., vgl. 5.). Allerdings geht er an dieſer Stelle nicht auf ſeine Eigenſchaft als Phariſäer, ſondern als Prieſter zurück; indem er ſich aber ſeine prophetiſche Gabe als durch das Studium der heiligen Schriften vermittelt denkt (vgl. II, 8, 12.) und dieß letztere eben die vielgerühmte ſtarke Seite der Phariſäer war, ſo dürfen wir wohl annehmen, daß er eben auch als Phariſäer ein Prophet ſeyn wollte. Noch mehr aber kehrt er ſeine phariſäiſche Parteifarbe heraus in ſeiner Darſtellung und Beurtheilung des Sadducäismus[b]). An den Eſſenern mochte ein Phariſäer leicht Wohlgefallen finden, ſo Manches er auch an ihnen auszuſetzen haben mochte; von den Sadducäern aber mußte er ſich entſchieden abgeſtoßen fühlen; ſie mußten ihm als Ungläubige und Ketzer erſcheinen, wie ſie denn im Talmud Minim heißen. Wirklich erhalten wir auch aus der Feder des Phariſäers Joſephus eine höchſt ungünſtige Schilderung jener Religionspartei. Schon ihre Lehre iſt in einem wichtigen Puncte von ihm mißdeutet oder wirklich mißverſtanden. Nach ihm hätten ſie das Walten des Geſchickes gänzlich

a) Einzelne Propheten gab es allerdings auch unter den Eſſenern (Kr. II, 8, 12. I, 3, 5.; A. XV, 10, 5.).

b) Die Polemik gegen den Sadducäismus ſcheint übrigens in den orthodoxen jüdiſchen Schriften damaliger Zeit zum guten Ton gehört zu haben. So findet ſich eine ſolche auch in dem Buche Henoch (vgl. Dillmann das Buch Henoch, Lpz. 1853. S. LIV.).

geleugnet, gar keinen Einfluß Gottes auf die Handlungen der Menſchen angenommen und Alles nur der freien Wahl und Willkür des Menſchen zugeſchrieben (Kr. II, 8, 14. und noch ſtärker A. XIII, 5, 9.). Völlige Leugnung der göttlichen Vorſehung konnte aber doch wohl, wie ſchon Stäudlin bemerkte, ihre Meinung nicht ſeyn; denn damit würden ſie ja von den erſten Elementen der altteſtamentlicher Religion ſich losgeſagt haben. Wie ihre Lehre, ſo iſt auch ihr Leben in ſehr ungünſtigem Lichte dargeſtellt. Während Liebe und Einigkeit den Phariſäer kennzeichnet, ſo iſt ihr Element gegenſeitiger Streit (A. XVIII, 1, 4.); ſie ſind untereinander unfreundlich und im Umgang mit ihren Glaubensgenoſſen eben ſo rauh und abſtoßend wie gegen Fremde (Kr. II, 8, 14.); die Milde[a]) der Phariſäer im Strafen wird ihnen gegenüber (A. XIII, 10, 6.) hervorgehoben, wodurch ſie ſelbſt als hart und lieblos gezeichnet werden ſollen. Aber nicht bloß in directen Aeußerungen offenbart ſich die feindſelige Stimmung des Phariſäers gegen dieſe ſeine Gegenfüßler, ſondern er ſcheint auch manche verſteckte Angriffe gegen ſie zu machen; ja ſchon ſeine ganze Behandlung der altteſtamentlichen Geſchichte iſt, kann man ſagen, darauf angelegt, den Sadducäismus zu bekämpfen und zu widerlegen. Aus Anlaß der danieliſchen Weiſſagungen, deren genaue Erfüllung er nachweist, ſtellt er (A. X, 11, 7.) eine Betrachtung über Erfüllung der Weiſſagungen überhaupt an, welche das Walten einer Vorſehung aufs deutlichſte beweiſe und die Leugner der letztern aufs beſte widerlege. Zunächſt iſt dieſe Betrachtung allerdings gegen die Epikureer gerichtet; aber unter dieſen verſtand er gewiß nicht bloß die helleniſchen und römiſchen, ſondern auch die Sadducäer, die ihm als die jüdiſchen Epikureer erſcheinen

a) Dieſe Milde zeigten ſie wohl nur gegenüber von politiſchen Verbrechern, mit denen ſie ſympathiſirten, wie Lutterbeck I, 164. gut bemerkt.

mußten, wenn er einmal die Phariſäer, wie er L. 2. thut, als die jüdiſchen Stoiker und die Eſſener als die jüdiſchen Pythagoreer (A. XV, 10, 4.) bezeichnet hatte. Im Verlauf der Erzählung altteſtamentlicher Geſchichten ſodann und auch der ſpäteren kehrt gar oft die Bemerkung wieder: es ſey aus dieſem oder jenem Ereigniß die Macht des Schickſals zu erkennen, oder die göttliche Vergeltung, oder daß nichts ohne Gottes Vorſehung geſchehe u. ſ. w. Was heißt dieß anders, als: die Weiſſagungen der heil. Schriften, ferner die heilige ſowohl als die profane Geſchichte ſeyen eine fortlaufende Widerlegung der ſadducäiſchen Anſicht vom Verhältniß Gottes zur Welt und zur Freiheit? Im Einzelnen ſind noch folgende Stellen zu vergleichen. A. VI, 12, 7. wird aus Anlaß der Erzählung 1 Sam. 22. eine Betrachtung darüber eingefügt, wie doch die Menſchen, wenn ſie eine höhere und einflußreiche Stellung im Leben gewinnen, ſo leicht Verächter Gottes werden und dahinleben, als ob Gott ſie nicht ſähe. Erinnern wir uns nun, daß nach XIII, 10, 6. der Sadducäismus ſeine Anhänger hauptſächlich unter den Reichen und Vornehmen zählte, ſo kann wenigſtens eine verſteckte Polemik gegen denſelben auch hier gefunden werden. Ein deutlicheres Beiſpiel aber bietet die Geſchichte Simſon's (A. V, 8, 9.) dar. Hier iſt die Begebenheit Richt. 15, 15—19. ſo dargeſtellt: Nachdem Simſon mit einem Eſelskinnbacken tauſend Mann erſchlagen hatte, bildete er ſich auf dieſe That mehr ein, als recht iſt, und ſagte, er habe das nicht Gottes Hülfe (συνεργία) zu verdanken; er ſchrieb vielmehr das Geſchehene ſeiner eigenen Tüchtigkeit (ἀρετή) zu. Als ihn aber bald ein ſtarker Durſt überfiel, ſah er ein, daß menſchliche Kraft nichts ſey und ſchrieb Alles Gott zu, der ihn dann auch erhörte u. ſ. w. Dieß heißt, anders ausgedrückt, ſoviel: Simſon, durch ſeine Thaten übermüthig geworden, ſey auf dem Wege geweſen, ein Sadducäer zu werden, das ſich ihm aufdrängende Gefühl menſchlicher Abhängigkeit und Hülfs-

bedürftigkeit aber habe ihn auf den rechtgläubigen phariſäiſchen Pfad zurückgebracht. Dieß iſt zugleich ein Beiſpiel davon, wie die Phariſäer in ihren Synagogen = „Zeitpredigten" ſolche altteſtamentliche Texte zur Polemik benützten. Ein weiteres ſolches Beiſpiel und zugleich einen Beleg weiter zu dem Bisherigen gibt die Stelle A. I, 4, 1 f. Hier werden nicht undeutlich die Erbauer des babyloniſchen Thurms als Vorläufer der ſpäteren Sadducäer und Nimrod, nach Joſephus der Anſtifter jener Bauunternehmung, als geiſtiger Stammvater derſelben gezeichnet. Denn wie ihr Hauptirrthum war, daß ſie ἅπαντα ἐφ' ἑαυτοῖς τίθενται und ſagen, τῶν ἀγαθῶν αἰτίους ἑαυτοὺς γενομένους (XIII, 5, 9., vgl. Kr. II, 8, 14.), ſo war Nimrod (Nabrodes) der Erſte, der jene Leute der Urzeit ἔπεισε, μὴ τῷ θεῷ διδόναι τὸ δι' ἐκεῖνον εὐδαιμονεῖν, ἀλλὰ τὴν ἰδίαν ἀρετὴν ταῦτα παρέχειν αὐτοῖς ἡγεῖσθαι. Hat der Schriftſteller hiebei auch nicht wirklich an die Sadducäer gedacht, ſo iſt doch wenigſtens ſo viel zuzugeſtehen, daß die ihm als Phariſäer geläufige Polemik gegen die Ketzer ſeiner Zeit auf jene Charakteriſtik des Nimrod einen Einfluß geübt habe, der ihm ſelbſt vielleicht nicht zum Bewußtſeyn kam.

Noch weit mehr aber, als in der Schilderung der jüdiſchen Theilungen, zeigt ſich Joſephus als Phariſäer zweitens in ſeiner ganzen Auffaſſung des Judenthums. Ganz im Allgemeinen betrachtet iſt nämlich ſchon dieß völlig im Geiſt der damals herrſchenden Theologie gedacht, daß ihm das Judenthum weniger als eigenthümliche Religion, vielmehr beinahe ausſchließlich als Geſetz erſcheint a). Einzelne Stellen zum Beweiſe hiefür anzufüh-

a) Eben dieſe Auffaſſung der altteſtamentlichen Religion, wie ſie ſeit Moſes beſtanden, legt auch der Apoſtel Paulus (als ehemaliger Phariſäer) ſeiner Kritik des Judenthums zu Grunde. Während nämlich einer der Grundgedanken Chriſti ſelbſt ſich in die Formel faſſen läßt: Ehe (im logiſchen Sinne des Wortes) das Judenthum Geſetz und Geſetzeserfüllung iſt, iſt es Religion, Glaube, Hingabe

ren, ist nicht einmal nöthig, da jeder mit Josephus bekannte Leser derselben viele zur Hand haben wird. Einige werden auch sogleich genannt werden, indem wir noch weiter die josephische Charakteristik des Judenthums als Gesetzes im Allgemeinen betrachten.

Zu seinen vielen treffenden Urtheilen über das Eigenthümliche der mosaischen Religion gehört auch dieß (Ap. II, 16.), daß Moses, abweichend von anderen Gesetzgebern, die Frömmigkeit nicht zu einem Theil der Tugend, sondern diese vielmehr zu einem Theil der erstern gemacht habe. Aber in der That bleibt Josephus selbst, wie schon Ap. II, 21. 22. beweist, auf der von ihm getadelten niedrigen Stufe stehen, indem auch er die Gottesverehrung und Frömmigkeit keineswegs als lebendige Quelle aller Gesetzeserfüllung, sondern nur als einen Bestandtheil der letzteren aufzufassen weiß, der nur insofern eine höhere Bedeutung hat, als die übrigen Handlungen des Menschen ihren gemeinschaftlichen äußeren Beziehungspunct in den Acten der Frömmigkeit haben. Dieß erhellt auch aus der Art, wie er jenes Urtheil II, 16. weiter ausführt und begründet. Bei den Juden, sagt er nämlich, haben alle Handlungen, Beschäftigungen und Reden eine Beziehung (ἀναφορά)

an Gott, so verwandelt sich bei Paulus dieser Satz in den anderen, geschichtlichen: Ehe das Judenthum zeitlich Gesetz war, war es Glaube ꝛc. (vgl. meine Bem. in dieser Zeitschr. 1855, 2. S. 293. Anm.). Die paulinische Kritik des Judenthums läßt also das auch während der Periode des herrschenden Gesetzes stets vorhandene Glaubenselement, das rein religiöse Element der Hingebung an Gott, wie es sich z. B. in der Lyrik des Alten Testaments ausspricht, unbeachtet, weil dem Apostel nur die damalige (pharisäische) Auffassung und die damalige (pharisäische) Gestalt des Judenthums vor Augen schwebte. Auf die ganze Religionsentwickelung seit Moses, ja auch schon auf den Mosaismus selbst, wie er geschichtlich war, angewendet, würde aber jene Kritik ungerecht werden; daher der paulinische Lehrbegriff von dieser Seite auf eine sehr erwünschte Weise vom Hebräerbrief (bes. Cap. 11.) ergänzt, beziehungsweise berichtigt wird.

zur Frömmigkeit gegen Gott: *οὐδὲν γὰρ τούτων ἀνεξέταστον οὐδὲ ἀόριστον παρέλιπε* (nämlich Moſes). Anſtatt alſo die Vollkommenheit der moſaiſchen Geſetzgebung darin zu ſuchen, daß alle Handlungen und Reden, überhaupt der ganze Wandel des Menſchen unter die Potenz frommer Antriebe geſtellt werden, ſucht er ſie vielmehr darin, daß alle einzelnen empiriſchen Handlungen geſetzlich normirt ſeyen, und daß, wie er dieß Cap. 17. noch weiter ausführt, auch nicht das Kleinſte mehr dem freien Willen oder der Willkür überlaſſen bleibe (*οὐδὲν οὐδὲ τῶν βραχυτάτων αὐτεξούσιον ἐπὶ ταῖς βουλήσεσι τῶν χρησομένων κατέλιπε*). Eben in dieſen Sätzen haben wir aber nur eine ſcharfe Formel für das Eigenthümliche der phariſäiſchen Religionsauffaſſung. Denn dahin und auf nichts Anderes ging der Phariſäer Streben, alle Lebensverhältniſſe des Volkes und des Einzelnen bis aufs Unbedeutendſte hinaus zu normiren (Matth. 23, 4. 23—25.); die Tradition der Alten mußte ihnen dazu dienen, auch das noch, was Moſes unbeſtimmt gelaſſen und dem freien Ermeſſen anheimgegeben hatte, zu beſtimmen; dieß war ihre vielgerühmte *ἀκρίβεια*, in dieſem Sinn ſetzten ſie Moſis Werk fort und „ſaßen auf ſeinem Stuhl" (Matth. 23, 2.).

Dieſer phariſäiſche Geiſt ſeiner Religionsauffaſſung im Allgemeinen zeigt ſich ſchon im Sprachgebrauch. So ſagt er Ap. I, 12. von den Juden, ihr Hauptbeſtreben ſey, *φυλάττειν τοὺς νόμους καὶ τὴν παρὰ τούτους παραδεδομένην εὐσέβειαν*. Wie letzterer Ausdruck das unlebendige, ſtatutariſche Weſen der damaligen Frömmigkeit erkennen läßt, ſo erinnert an das actuoſe Weſen derſelben ein Ausdruck, den er nach Erzählung der Feſtlichkeiten gebraucht, welche Salomo nach der Erbauung des Tempels veranſtaltete (A. VIII, 4, 6).: *ἐπεὶ δὲ εἶχεν αὐτοῖς ἀποχρώντως ταῦτα καὶ μηδὲν ἐνέδει τῇ περὶ τὸν θεὸν εὐσεβείᾳ*, wie denn das Wort *εὐσέβεια*, welches doch zunächſt das Innerliche der Religion ausdrücken ſollte,

bei ihm manchmal geradezu mit Cult überſetzt werden kann; vgl. Ap. I, 12. II, 7. 8. 39., Kr. I, 20, 4. Die Frömmigkeit iſt ihm weſentlich Akribie, genaues Einhalten der einzelnen Gebote. So war die Makkabäerin Alexandra eine fromme Frau: ἠκριβου γὰρ τοῦ ἔθνους μάλιστα τὰ πάτρια (Kr. I, 5, 1.) Wo Joſephus dieſe Akribie noch nicht rühmen kann, wie bei den Religionshelden des Alten Teſtamentes, da ſchwindet ihm die Frömmigkeit häufig zur ἀρετή zuſammen und das ſpecifiſch religiöſe Element der altteſtamentlichen Frömmigkeit kommt, wiewohl es keineswegs unbeachtet bleibt, doch nicht ſelten in ſeinen Charakteriſtiken altteſtamentlicher Männer viel zu kurz.

Verräth ſchon im Allgemeinen ſeine Auffaſſung des Judenthums als Religion, ja ſogar ſein Sprachgebrauch den Phariſäer, ſo erkennen wir ihn als ſolchen noch deutlicher aus ſeinen religiöſen Meinungen und Urtheilen im Einzelnen. Nur kurz berührt ſey das Dogmatiſche, wobei wir auf Bretſchneider, Baumgarten-Cruſius' bibl. Theol., Gfrörer, Lutterbeck u. A. verweiſen. Wir finden bei ihm die Lehren von der Inſpiration der Schrift, von den Engeln und Dämonen (wobei nur der Satan nicht erwähnt wird), von der Unſterblichkeit und Vorſehung, welche zwei Lehrſtücke jedoch bei ihm, wie oben bemerkt, keineswegs die phariſäiſche Geſtalt haben. Vermißt wird aus bekannten Gründen die Lehre vom Meſſias. Dagegen iſt Joſephus, wenn nicht wunderſüchtig, doch wundergläubig, und — was ihn noch beſonders als Phariſäer kennzeichnet — das, was im Talmud der „Zaun des Geſetzes" heißt (Geder), die geſetzlichen Ueberlieferungen (Satzungen) der Alten haben für ihn die gleiche Heiligkeit wie das im Pentateuch niedergelegte Geſetz Moſis ſelbſt a), wie er denn

a) Dieß ergibt ſich aus manchen der im Folgenden angeführten Stellen. Es kommt auch vor, daß Joſephus ſich geradezu auf ein Geſetz als ein moſaiſches beruft, das nur der traditionellen Exegeſe ange-

auch von den geſchichtlichen, d. i. ſagenhaften, Ueberlieferungen in ſeinen J. A. einen reichlichen Gebrauch macht. Noch deutlicher jedoch, als dieſe einzelnen Lehrpuncte, kennzeichnet ihn als Phariſäer der Geiſt ängſtlicher, engherziger, äußerlicher Geſetzlichkeit, der ſich gar oft in ſeinen Anſichten und Aeußerungen kundgibt und an einem Manne, der in großen Verhältniſſen ſich bewegte und eine nicht gewöhnliche geiſtige Gewandtheit beſaß, beſonders in die Augen fallen muß. Aengſtliche Geſetzlichkeit, welche die kleinen und verhältnißmäßig leichteren ſchrift- oder traditionsmäßigen Cerimonialgebote ganz neben oder ſogar über die ſchweren und großen ſetzte (Matth. 23, 23.), war zwar der Geiſt des ſpäteren Judenthums überhaupt a), aber die eigentlichen Vertreter und Pfleger dieſer Richtung waren doch die Phariſäer; ſie waren es, die dem Volke den namentlich in den Propheten dargebotenen Schlüſſel zur geiſtigen Erkenntniß des Geſetzes weggenommen (Luk. 11, 52.), die aus der Gottſeligkeit ein mühſames Gewerbe und einen harten Dienſt (Matth. 23, 4. 11, 28.) gemacht hatten. Wenn wir daher im Folgenden zum Theil Dinge zur Sprache bringen, welche für das populäre Judenthum damaliger Zeit überhaupt charakteriſtiſch ſind, ſo möge man uns nicht das Recht beſtreiten, dieſelben doch zugleich als ſpecifiſch phariſäiſch zu bezeichnen.

So iſt (um hiemit zu beginnen) aus dem Neuen Teſtament bekannt, wie ſtreng die Phariſäer über den Speiſegeſetzen hielten und wie ſie auch hier die bibliſchen Verordnungen mit neuen vermehrten. Für unrein galten z. B. nach der ſtrengen Theorie ſchon ſolche Speiſen oder Getränke, bei deren Bereitung heidniſche Hände irgendwie

---

hört, wie Kr. III, 7, 5. (D. 170, 14 f.) ein angeblich moſaiſches Geſetz gegen die Selbſtmörder angeführt wird. Vgl. Cardwell's Ausg. des Jüd. Kr. (Orford 1837). I. S. 545 f.

a) Vgl. das Urtheil des Königs Agrippa, Kr. II, 16, 4. (D. 121, 6.).

thätig waren, wie auch heut zu Tage noch bei den Juden zu dem Begriff der „koſcheren" Speiſe gehört, daß ſie nur von Juden zubereitet ſeyn darf. So ſorgte Joſephus als Statthalter von Galiläa in Gemeinſchaft mit Johannes von Giſchala (ſeinem nachherigen Todfeinde) dafür, daß die Juden in Syrien nur reines Oel, eben in dem vorhin bezeichneten Sinne, erhielten (Kr. II, 21, 2.). Er ſuchte zwar ſpäter (L. 13.) ſeine directe Betheiligung an dieſer Maßregel von ſich abzuwälzen, aber wie ſehr dieſelbe ſeinem eigenen Begriff von Frömmigkeit entſprach, beweist die merkwürdige Erzählung L. 3. Unter dem Procurator Felix nämlich (um 62 n. Chr.) machte er eine Reiſe nach Rom, um einigen ihm befreundeten wackeren Prieſtern, die jener wegen einer unbedeutenden Verfehlung dahin zur Verantwortung geſchickt hatte, durch ſeine Fürſprache nützlich zu werden. Zu dieſer beſchwerlichen Reiſe habe ihn, ſagt er, beſonders dieß bewogen, daß ſie, obwohl in ſo übler Lage, dennoch die Frömmigkeit gegen Gott nicht außer Acht gelaſſen, vielmehr ſich bloß von Feigen und Nüſſen genährt haben. Wir brauchen uns, wie Taylor bei Traill II, CXXXI. richtig bemerkt, unter dieſen Prieſtern keine Asketen zu denken, ſondern es waren in phariſäiſchem Sinn gewiſſenhafte Juden, die, um keine irgendwie unreine Speiſe zu genießen, ſich freiwillig ſelbſt die Schiffskoſt verſagten, und eben an dieſer Gewiſſenhaftigkeit findet Joſephus ein ſo großes Wohlgefallen, daß die Kunde von ihr ihn hauptſächlich zu jener Reiſe bewog. Zugleich ſehen wir: die εὐσέβεια εἰς τὸ θεῖον und das διατρέφεσθαι σύκοις καὶ καρύοις ſind ihm in dieſem Falle Wechſelbegriffe. Auch Ap. II, 32. zeigt, ein wie wichtiger Theil der Frömmigkeit ihm die rechte Diät war. Mit beifälliger Bewunderung erzählt er ferner A. III, 15, 3. als einen Beweis der Gewiſſenhaftigkeit und Frömmigkeit der Juden, wie bei der Hungersnoth unter Kaiſer Claudius (vgl. Apoſtelgeſch. 11, 28.) dennoch keiner der Prieſter es gewagt habe, das zum heiligen Gebrauch in den Tempel

gebrachte Mehl zu eigenem Gebrauche zu verwenden, *δεδιὼς τὸν νόμον καὶ τὴν ὀργήν, ἣν καὶ ἐπὶ ἀνεξελέγκτοις ἀεὶ τὸ θεῖον τοῖς ἀδικήμασιν ἔχει.* Dieß dient zugleich zur Erläuterung von Matth. 11, 1—4. Noch eine charakteriſtiſche Stelle iſt Kr. VII, 8, 1. Nachdem er hier von dem Tyrannen Johannes eine Menge Gräuelthaten erzählt hat, fährt er fort, derlei Frevel gegen Menſchen haben ſich erwarten laſſen von einem Manne, der ſogar gegen Gott gefrevelt. Wir ſind begierig zu erfahren, worin dieſes Freveln gegen Gott beſtand, das noch weit ärger war als Raub, Mord und Todtſchlag. Joſephus fährt fort: *τραπεξαν γὰρ ἄθεσμον παρετίθετο καὶ τὴν νενομισμένην καὶ πάτριον ἐξεδιήτησεν ἁγνείαν, ἵνα ᾖ μηκέτι θαυμαστόν, εἰ τὴν πρὸς ἀνθρώπους ἡμερότητα καὶ κοινωνίαν οὐκ ἐτήρησεν ὁ τῆς πρὸς θεὸν εὐσεβείας οὕτω καταμανείς.* Aus ſolchen Urtheilen eines gebildeten, durch den Hellenismus abgeſchliffenen Phariſäers können wir uns einen Begriff von der Erbitterung machen, welche die freiere Stellung, die ſich Jeſus zu den Speiſegeſetzen und den Waſchungen gab (welche namentlich auch unter der vorhin genannten *ἁγνεία* zu verſtehen ſeyn werden), bei den Stockphariſäern ſeiner Zeit erregt haben muß.

Eben ſo ſtreng wie über dieſen Geboten hielten die Phariſäer und ihnen nach die Juden damaliger Zeit überhaupt, wie wir auch aus dem Neuen Teſtament wiſſen, über dem Sabbath. Sie achteten es für einen großen Gewinn (*μέγα κέρδος*, vgl. *ποριςμὸς μέγας*, 1 Tim. 6, 6.), auch in dieſer Hinſicht keines der väterlichen Geſetze zu übertreten (Kr. IV, 2, 3.). In der gewiſſenhafteſten Feier des heiligen Tages zeigte ſich vorzugsweiſe auch ihre *ἰσχυρογνωμοσύνη περὶ τὸν νόμον* (Ap. I, 22.), und dem Joſephus ſcheint es ſehr lobenswürdig, daß ſie ſelbſt im Kriege die Beobachtung dieſes Geſetzes und ſomit die Frömmigkeit gegen Gott ihrer eigenen Rettung vorziehen (ebendaſ. am

Schluß). In der schönen Rede, in der Josephus den König Agrippa die Juden vom Krieg mit den Römern abmahnen läßt, hebt er namentlich auch dieß hervor, daß sie auf die Hülfe Gottes in diesem Kriege nicht werden rechnen können, da sie zur Verletzung der Sabbathruhe sich genöthigt sehen und eben dadurch die Huld Gottes verscherzen werden; enthalten sie sich aber der kriegerischen Arbeit, so werden die Römer, wie sie einst unter Pompejus gethan (vgl. Kr. I, 7, 3.) gerade diesen Tag vorzugsweise zu ihren Operationen benützen, Kr. II, 16. 4. (D. 120, 50 ff.). Was sie also auf der einen Seite an menschlicher Hülfe gewinnen durch Nichthalten des Sabbaths, das gehe ihnen auf der andern an göttlicher verloren, und umgekehrt. Wirklich konnte auch im Verlauf des Krieges das Sabbathgebot nicht immer streng beobachtet werden. Namentlich gleich zu Anfang desselben ward dem Cestius am Sabbath eine Schlacht geliefert, und derselbe Kampfeifer, der die Juden ihre Religionspflichten vergessen ließ (θυμὸς ἐκσείσας αὐτοὺς τῆς εὐσεβείας), ließ sie auch siegen, II, 19, 2. In diesem Siege aber war, eben nach Josephus' Darstellung, kein Segen, er beklagt vielmehr denselben (L. 6. Kr. V, 2, 2.) als das größte Unglück für sein Volk, weil es von da an allgemein vom Kriegsfieber ergriffen ward (vgl. Kr. III, 2, 1. 3.). Ohne Zweifel dachte er sich nun den Fluch, den jener Sieg in seinem Gefolge hatte, mit als Folge davon, daß er am Sabbath errungen ward. Denn bei einem anderen Anlaß drückt er einen ähnlichen Gedanken aus. Der Mord der römischen Besatzung in Jerusalem (September 65) war, wie er sagt, für alle Besonnenen ein bedenkliches Zeichen, weil er am Sabbath geschah: sie Alle fürchteten, dafür büßen zu müssen. Und zwar faßt er hier ausdrücklich nicht das Materielle der That ins Auge, daß es ein Mord war, sondern nur das Formelle, daß die Sabbathruhe verletzt ward, indem er zu Sabbath hinzusetzt: ἐν ᾗ διὰ τὴν

θρησκείαν τῶν ὁσίων ἔργων ἔχουσιν ἐκεχειρίαν (II, 17. Schluß a)).

Dieſelbe Beobachtung, die wir in dieſen zwei einzelnen Puncten machten, könnten wir auch noch in anderen anſtellen. Auch die übrigen Beſtandtheile des Cerimonialgeſetzes und ſeiner phariſäiſchen Auslegung werden von Joſephus für eben ſo wichtig angeſehen, wie die großen Gebote der Gerechtigkeit und Liebe, und Verletzungen derſelben gelten für ebenſo ſchwere Sünden wie Verfehlungen gegen die letzteren. Während z. B. 1 Kön. 7, 25. arglos und ohne eine Spur beigemiſchten Tadels erzählt iſt, wie Salomo an dem ſogenannten ehernen Meere Thierbilder angebracht habe, ſo wird dieß von Joſephus, A. VIII, 7, 5., echt phariſäiſch mit unter die Urſachen der auf ihn gefallenen göttlichen Ungnade gerechnet und dicht neben ſeinem Abfall von Gott als eine weitere ſchwere Sünde erwähnt. Ja ſogar, daß er nach 1 Kön. 10, 19. 20. an ſeinem eigenen Throne Löwenbilder anbringen ließ, wird ihm, abermals ohne daß die Erzählung der Schrift irgend welche Berechtigung hierzu gäbe, ebendaſelbſt als ſchweres Vergehen angerechnet b). Die Geſchichte von dem unbefugten Räuchern des Uſias iſt allerdings ſchon 2 Chron. 26, 16 ff. in einem Sinne erzählt, der an das ſpätere Judenthum erinnert, aber die Ausmalung dieſes Verbrechens und der darauf gefolgten Strafe ins Furchtbare, wie wir ſie A. IX, 10, 4. leſen, war doch nur einem Phariſäer möglich. Weiter führen wir an Kr. V, 1, 5. wo er mit ähnlichem Abſcheu, mit welchem er

a) Weitere bezeichnende Stellen ſind: L. 32. (D. 808, 32 ff.), Kr. II, 21, 8. IV, 2, 3. Ueber das Reiſen am Sabbath vgl. A. XIII, 8, 4.

b) Vgl. Ap. II, 6: Legislator — tanquam causam neque Deo neque hominibus utilem despiciens, et quoniam totius animati, multo magis Dei inanimati, probatur hoc inferius, interdixit imagines fabricare. Joſephus huldigt alſo der phariſäiſchen Verſchärfung des Bilderverbots. Vgl. Kr. II, 10, 4.

an Johannes die Uebertretung der Speisegesetze gerügt hatte, auch das von ihm berichtet, daß er heiliges Holz zu Kriegsgeräthen verwendet habe. Es gereicht ihm offenbar zu großer Befriedigung, in §. 6. hinzufügen zu können, daß Johannes mit diesen ὀργάνοις κατασκευασθεῖσιν ἐξ ἀσεβείας nichts ausgerichtet habe. Endlich führen wir einen Zug an, der uns deutlicher als alles Andere in den pharisäischen Hintergrund seiner Seele blicken läßt. Nach A. XX, 9, 6. hatte Agrippa II., übrigens mit Zustimmung des Synedrions, den Musikern im Tempel die Erlaubniß gegeben, gleich den Priestern bei ihren Verrichtungen ein linnenes Gewand zu tragen. Auch dehnte er die Berechtigung, die heiligen Lieder zu singen, auf eine weitere Levitenklasse aus. Hiezu bemerkt nun Josephus: πάντα δὲ ἦν ἐναντία ταῦτα τοῖς πατρίοις, ὧν παραβαθέντων οὐκ ἐξῆν μὴ οὐχὶ δίκας ὑποσχεῖν. Also diese unbedeutende Veränderung im Tempeldienst rechnet er mit unter die Ursachen des bald über die Juden hereinbrechenden Strafgerichts! Auch hier der kleinliche, Mücken seihende und Kameele verschluckende Sinn der Pharisäer! Vgl. noch Kr. VI, 5, 4. V, 13, 6. — Doch gehen wir weiter.

Hatte man einmal, wie die Pharisäer thaten, die Frömmigkeit unmittelbar als äußere Gesetzeserfüllung und diese letztere vorzugsweise als Beobachtung des Cerimonialgesetzes aufgefaßt, so mußte, wer dieses genau und gewissenhaft hielt, auch als Thäter des Gesetzes, als gerecht und fromm gelten. Und da unstreitig das ganze jüdische Volk der damaligen Zeit ängstlich gesetzlich und die alttestamentliche Frömmigkeit im Ganzen nur noch eben in dieser Form der Akribie vorhanden war a), so mußte das jüdische Volk im Ganzen als ein Volk von Gerechten erscheinen und sich überhaupt jener Dünkel entwickeln, welcher Luk. 18, 10 ff., Matth. 23, 5 ff. und sonst so anschaulich

a) Vgl. außer A. III, 15, 3. besonders noch Ap. I, 8. II, 32., Kr. IV, 3, 12. 13. Schl.

geſchildert iſt. Spuren davon finden wir auch bei unſerem Schriftſteller. Was der Apoſtel Paulus das καυχᾶσθαι oder ἐπαναπαύεσθαι νόμῳ nennt, Röm. 2, 17 ff., treffen wir bei ihm in vollem Maße. Vor Allem kann er die gründliche Geſetzeskunde, welche den Juden eigenthümlich ſey, nicht genug rühmen. Vom erſten Erwachen des Bewußtſeyns an (ἀπὸ πρώτης εὐθὺς αἰσθήσεως) werden die Geſetze erlernt und den Gemüthern eingeprägt a), Ap. II, 18. 25.; ſelbſt Weiber und Dienſtboten ſind in ihnen bewandert, 19.; jeder Jude weiß über ſie leichter Auskunft zu geben, als über ſeinen eigenen Namen, 18. Aber nicht nur dieß; die Juden ſind auch Thäter des Geſetzes. Moſes hat ſeine Geſetze gegeben, damit ſie, unter ihm wie einem Vater und Herrn lebend, weder vorſätzlich noch aus Unwiſſenheit ſündigen ſollten, Ap. II, 17., und ſo iſt denn auch ſeit jener Zeit ihr Ruhm das ἐμμένειν τοῖς νόμοις, 14. Schluß; σπάνιος ὁ παραβαίνων, 18.; ihr ganzes Leben iſt ein beſtändiger Lehrer Gottesdienſt, 22; durch ihr Thun empfehlen ſie ihre Religion noch weit kräftiger, als bloße Schriften das vermöchten, 41.; ſie beſitzen eine εὐσέβεια ἀπαράβατος, ebendaſelbſt; ihre ἐθελούσιος τοῖς νόμοις ἀκολουθία iſt weltbekannt, 31.; ſie leiſten ihnen freudigen Gehorſam, 32. Kein Hebräer, der nicht, als wäre Moſes ſelbſt zugegen und würde unordentliches Benehmen ſtrafen, ſeinen Geſetzen gehorchte, ſelbſt wenn er ſie unentdeckt übertreten könnte, A. III, 15., 3. Die Juden haben von jeher die Geſetze gehalten: weder das Wohlleben im Frieden, noch die Noth im Krieg vermochte ſie, eines derſelben zu übertreten, A. III, 8, 10. Mit Stolz ſieht er namentlich

a) Auf die religiöſe Erziehung der Kinder muß auch im Allgemeinen unter den damaligen Juden viel Fleiß verwendet worden ſeyn (Ap. II, 18. 25. A. IV, 8, 12. 24.). — Die Geſetzeskunde derſelben hing mit der ſtrengen Sabbathfeier genau zuſammen; denn der Sabbath war namentlich Tag des religiöſen Lehrens und Lernens (Ap. II, 17.).

auf das Märtyrerthum so vieler seiner Stammesgenossen hin, die für das Gesetz litten oder starben. Ehe die Juden gegen das Gesetz handeln oder auch nur ein Wort sagen, erdulden sie lieber das Aeußerste, Ap. II, 30., und alle die Standhaftigkeit und Schmerzensverachtung, durch welche die Lacedämonier so berühmt geworden, ist wie nichts gegen die von den Juden bewiesene, 31. Die Gesetzeserfüllung der Juden gipfelt eben in dieser Bereitwilligkeit, für das Gesetz zu sterben, die selbst den Römern Bewunderung einflößte, Kr. VII, 8, 9., vgl. 7., und die schon Hekataios von Abdera an ihnen gepriesen hatte, Ap. I, 22. (D. 355, 1 ff.). Daß es Jos. bei solchen Begriffen von Frömmigkeit und Gerechtigkeit an einer tieferen Auffassung der Sünde mangeln muß, versteht sich von selbst. Indem die Pharisäer mit der Zahl der Gebote die Zahl der Sünden vermehrten, verloren sie den rechten Begriff und das lebendige Gefühl der Sünde. So kennt auch Josephus nur Sünden, keine Sünde. Von Salomo's Abfall sagt er z. B. A. VIII, 7, 5: *καταλιπὼν τὴν τῶν πατρίων ἐθισμῶν φυλακήν* (vgl. S. 831.), und David ward von Gott nicht um seiner Buße, sondern um seiner sonstigen Gerechtigkeit willen begnadigt: *ἦν γὰρ ὁμολογουμένως θεοσεβὴς καὶ μηδὲν ἁμαρτὼν ὅλως περὶ τὸν βίον ἢ τὰ περὶ τὴν Οὐρία γυναῖκα* A. VII, 7, 3. (vgl. 15, 2.). Wie wenig verstand doch dieser Pharisäer den 51. Psalm!

Im Zusammenhang mit dem todten Nomismus der Pharisäer stand ihr Mangel an Verständniß der alttestamentlichen Prophetie, deren Grundgedanken (unter welche auch der der Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit gehört) erst durch das Christenthum wieder lebendig gemacht wurden. Wie wir in der josephischen Auffassung des Gesetzes unstreitig den Sauerteiggeschmack des Pharisäismus entdeckten, so sind auch drittens seine Ansichten vom Prophetenthum von demselben angesteckt. Vor Allem ist jedoch hier der weitverbreitete, auf einige

Stellen des Talmud, auf die Geſtalt unſeres jetzigen alttestamentlichen Kanons und auf 1 Makk. 4, 46. 14, 41. gegründete Irrthum zu berichtigen, als ob es allgemeine Vorſtellung der Juden zur Zeit Jeſu geweſen wäre, daß die Prophetie nach Erbauung des zweiten Tempels ausgeſtorben ſey. Erloſchen (und zwar im eigentlichen Sinne des Wortes) iſt nach Joſephus, A. III, 8, 9., nur das Eſſene- (d. i. Choſchen-) Orakel der Urim und Thummim a); aufgehört hat ferner die regelmäßige Succeſſion der Propheten b); die Prophetie ſelbſt aber dauerte nach ihm bis auf ſeine eigene Zeit, wiewohl allerdings nur in ſporadiſchen Erſcheinungen, fort. So verband nach Kr. I, 2, 8., A. XIII, 10, 7. der Makkabäerfürſt Johannes Hyrkanos mit der politiſchen Oberherrſchaft über ſein Volk und dem Hohenprieſterthum auch die dritte Würde, die eines Propheten; unter den Phariſäern und Eſſenern gab es, wie wir oben gezeigt, Propheten in Menge; Joſephus ſelbſt iſt ein Prophet. Dabei iſt zwiſchen den Propheten des Kanons und den ſpäteren kein we-

a) Ob Lübkert Recht hat, wenn er behauptet (Stud. und Krit. 1835, 3. S. 634.), nach den Rabbinen nehme dieſes Orakel die zweite Stelle ein, und obenan ſtehe in der Stufe der Orakel das Prophetenthum, bin ich nicht in der Lage zu entſcheiden: nach Joſephus aber (auch einem Rabbinen, Matth. 23, 8.) in der angeführten, leider nicht vollſtändig erhaltenen Stelle war es ſicherlich das höchſte Orakel; denn mittelſt deſſelben konnte man über die Wahrheit und Falſchheit der Prophetie entſcheiden; und daß die falſche Prophetie, über die Joſephus im jüdiſchen Kr. klagt, einreißen konnte, iſt nach ſeinem Sinne offenbar dem Erlöſchen des Eſſenerorakels, das er zweihundert Jahre vor Abfaſſung der Antiquitäten anſetzt, zuzuſchreiben.

b) Ap. I, 8. προφητῶν ἀκριβὴς διαδοχή. Die Phariſäer oder Schriftgelehrten haben hienach ohne Zweifel in der Weiſe des ſpäteren Koran Liſten von Prophetennamen angelegt, aus denen eben die regelmäßige Succeſſion derſelben hervorgehen ſollte. Vielleicht begannen ſie auch mit Adam, der, wie im Koran, ſo auch bei Joſephus nach A. I, 2, 3. als Prophet angeſehen worden zu ſeyn ſcheint. Wie in den muhammedaniſchen Prophetenliſten und den römiſch-katholiſchen und anglikaniſchen Biſchofsliſten, wurden wohl die geſchichtlichen Lücken mit erdichteten Namen ausgefüllt.

sentlicher Unterschied. Allerdings das Prädicat der θειότης wird den letzteren nicht ausdrücklich zugeschrieben, wie etwa dem Jesaia A. X, 2, 2. und Daniel X, 11, 7.; auch ist der spätere Prophet zugleich als Schriftgelehrter gedacht; er studirt die alten Propheten, was seine Weissagungsgabe doch als mehr abgeleiteter Natur erscheinen läßt (Kr. III, 8, 3. II, 8, 12.). Gleichwohl aber haben auch die späteren Propheten, wie Josephus oder Johannes Hyrkanos, ihre Träume, Gesichte oder Weissagungen dem Nahen Gottes, dem Umgang Gottes mit ihnen (ὁμιλεῖν, συνεῖναι, ἐπιφοιτᾶν) und dem von Gott Ergriffenwerden (ἔνθουν γενέσθαι) zu verdanken a), und wie hierdurch diese Späteren der Höhe der Alten nahe gerückt werden, so werden auf der anderen Seite diese zu jenen herabgezogen. Denn — und dieß ist der Punct, in welchem wir hauptsächlich den Pharisäismus des Josephus in Auffassung des Propheten-

a) Es will mir beinahe scheinen, bei der Darstellung der Geschichte des Bileam (A. IV, 6., namentlich §. 5.) habe Josephus an sich selbst gedacht und jene berühmte Scene in der Cisterne im Auge gehabt. Man vgl. Kr. III, 8., wo er seinen Uebergang zu den Römern mit echt pharisäischer Scheinheiligkeit zu einer Handlung der Frömmigkeit zu machen weiß (δίδωμι Ῥωμαίοις τὰς χεῖρας, μαρτύρομαι δὲ ὡς οὐ προδότης, ἀλλὰ σὸς [nämlich Gottes; die Stelle ist aus einem Gebet] ἄπειμι διάκονος). Wie nämlich Bileam von Heiden gegen Israel geschickt war, um diesem zu fluchen und dadurch zu schaden, aber, von Gott getrieben, seinen Fluch in Segen umwenden mußte, so war umgekehrt Josephus von Juden gegen die Heiden geschickt, um diesen zu schaden, mußte aber auch auf göttlichen Antrieb (er war ἔνθους, Kr. III, 8, 3., wie Bileam, A. IV, 6, 5.) sie segnen und ihnen Gutes weissagen — ein umgekehrter Bileam. Josephus würde es für einen Verrath an den Befehlen Gottes gehalten haben, wenn er sein Orakel verschwiegen hätte. Kr. III, 8, 5., und so auch rechtfertigt sich Bileam, A. IV, 6, 5., gegen Balak in einer Rede, welche mutatis mutandis ganz aus dem Munde des Josephus hätte kommen können. Noch deutlicher würde die Parallele, wenn wir, wozu später sich Gelegenheit bieten wird, schon des Josephus Ansichten von den Römern und dem römischen Reiche dargestellt haben würden.

thums finden möchten — auch die alten Propheten ſind dem Joſephus wie die neuen im Weſentlichen nur Verkündiger, Vorherſager der Zukunft. Vergl. über Jeſaia A. X, 2, 2. XIII, 3, 1., über Moſe IV, 8, 44.; und in welch kleinlichem Geiſte die Auslegung ihrer Prophezeiungen getrieben wurde, davon gibt Kr. VI, 5, 4. ein ſehr ſchlagendes Beiſpiel. Mit den lehrhaften Beſtandtheilen der Propheten, beſonders ihrer innerlichen und geiſtigen Geſetzesauffaſſung, durch die freilich eben der Phariſäismus vor Allem gerichtet worden wäre, wußten ſie nichts anzufangen. Die Auffaſſung der Propheten als bloßer Wahrſager klingt auch da noch durch, wo Joſephus auf jene Beſtandtheile zu reden kommt, wie beſonders die überaus unklar gedachte, aber echt phariſäiſche Formel Kr. IV, 7, 3. (D. 208, 49 f.) πολλὰ δὲ οὗτοι (die Propheten) περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας προεθέσπισαν, ἃ παραβάντες etc. beweiſt. (Nur Ap. II, 39: τοῖς ὑπὸ Μωϋσέως προφητευθεῖσι περὶ τοῦ θεοῦ πεπιστευκότες, nähert ſich das Wort προφητεύειν dem Begriff: lehren.) Aus eben dieſem Grunde ſtand auch damals bei den Juden und ſicherlich eben auch bei den für ſie tonangebenden Phariſäern der Prophet Daniel im höchſten Anſehen. Er heißt A. X, 11, 7. einer der größten Propheten und war augenſcheinlich der Lieblingsprophet der Phariſäer und eben damit auch des Volks. Denn zweierlei hob ihn nach jener Stelle über die anderen Propheten hinaus: einmal, daß er nicht bloß überhaupt die Zukunft vorherſagte, wie ſie thaten, ſondern auch genaue Zeitbeſtimmungen für die zu erwartenden Ereigniſſe gab; ſodann, daß er nicht, wie jene, vorzugsweiſe Unglück (τὰ χείρω) weiſſagte und dadurch bei den Königen und dem Volke ſich unbeliebt machte, ſondern ein Glücksprophet war, ſo daß die εὐφημία τῶν προλεγομένων ihm die allgemeine Gunſt erwarb. Irren wir nicht, ſo iſt dieſe Stelle ein Beweis dafür, daß die fleiſchlichen, nur auf äußerliche Verherrlichung des Volkes Gottes ohne innere Buße und Wiedergeburt ge-

richteten Hoffnungen des damaligen Judenthums, die besonders von den Phariſäern genährt wurden, ſich am liebſten an die Weiſſagungen des Buches Daniel anſchloßen. Als einen echten Phariſäer charakteriſirt den Joſephus eben auch die Bevorzugung dieſes danieliſchen Buches, die ſo weit geht, daß er, wie jene Stelle unleugbar beweist, eine gewiſſe Abneigung gegen die anderen Propheten kaum verbergen kann.

Endlich iſt noch ein vierter Punct übrig, der zu den nicht am wenigſten charakteriſtiſchen Merkmalen des Phariſäismus gehört, ihr Miſſionseifer, ihre Proſelytenmacherei (Matth. 23, 15.). Mit als einen Ausfluß jenes Eifers kann man den freilich auch zugleich echt-altteſtamentlichen, um der Reinheit der Religion willen nothwendigen Grundſatz betrachten, daß die Ehe eines Ausländers mit einer Jüdin oder eines Juden mit einer Ausländerin den Uebertritt des nichtjüdiſchen Theiles erforderte. Daß von dieſem Grundſatz durchaus keine Ausnahme gemacht werden durfte, iſt beſonders auch der phariſäiſchen Strenge zuzuſchreiben, und zunächſt wollen wir nur dieß hervorheben, wie Joſephus auf jenen Grundſatz ſo gefliſſentlich aufmerkſam macht. So gereichte es nach ihm der Schweſter Herodes' des Großen, Salome, zu großer Schande, daß ſie den arabiſchen Großen Syllaios heirathen wollte, ohne ihm vor Allem die Bedingung des Uebertritts zum jüdiſchen Glauben zu ſtellen, und Herodes, der ſonſt ſo vielfach mit dem auswärtigen Heidenthum liebäugelte, konnte doch jenen Grundſatz nicht zu verletzen wagen, ſondern erklärte dem Syllaios rundweg, ohne daß er ſich in die jüdiſche Religionsgemeinſchaft aufnehmen ließe (*ἐγγραφῆναι τοῖς τῶν Ἰουδαίων ἔθεσι*), könne von jener Heirath nicht die Rede ſeyn (A. XVI, 7, 6.)[a]. So gab ferner

a) Syllaios erklärte, er würde dann von ſeinen Landsleuten geſteinigt werden, was auf eine damals vorhandene auch religiöſe Spannung zwiſchen Juden und Arabern ſchließen läßt.

Agrippa II. ſeine Schweſter Druſilla dem König Aziz von Emeſa erſt, nachdem er in die Beſchneidung gewilligt, während er dieſelbige dem Epiphanes, des Antiochos Sohn, vorher verweigert hatte, weil er ſich nicht wollte beſchneiden laſſen (A. XX, 7, 1.)[a]. Um die Schweſter der Druſilla, Berenike, in die Ehe zu bekommen, mußte auch der König Polemon von Kilikien ſich der Beſchneidung unterziehen und den jüdiſchen Cult annehmen, den er jedoch, als hernach die Ehe ſich auflöste, wieder verließ (ebend. §. 3.). Aber nicht nur auf dieſe friedliche Weiſe und durch die Thätigkeit jüdiſcher Miſſionäre gewann damals das Judenthum neue Bekenner, ſondern je unlebendiger es innerlich war, deſto mehr nahm die Luſt zu gewaltthätigem Vorſchreiten nach außen zu[b]. Der Phariſäer Joſephus kann ſein Wohlgefallen auch an dieſer Methode, die jüdiſche Kirche auszubreiten, nicht verbergen. Von dem Makkabäer Alexander erzählt er zwar ohne weiteres Urtheil, er habe Pella zerſtört, weil die Einwohner nicht die Zuſage geben wollten, zur jüdiſchen Religion überzutreten (A. XIII, 15, 4.), von Ariſtobulos, Hyrkan's Sohn, aber rühmt er es als ein bedeutendes Verdienſt um ſein Vaterland, daß er einen großen Theil von Ituräa erobert und die Bewohner gezwungen habe, wenn ſie im Lande bleiben wollten, ſich beſchneiden zu laſſen und nach den Geſetzen der Juden zu leben (A. XIII, 11, 3.). Allerdings macht einmal Joſephus nach L. 23. den Fürſprecher der Gewiſſensfreiheit in einer Weiſe, die einem Friedrich II. Ehre gemacht haben würde.

---

a) Allerdings heirathete ſpäter dieſelbe Druſilla den Procurator Felix (A. XVII, 7, 2., vergl. Apoſtelgeſchichte 24, 24.), natürlich ohne daß letzterer Proſelyt geworden wäre. Aber dem Felix einen Wunſch abzuſchlagen, wäre gefährlich geweſen (Tacitus, Annalen, XII, 54.).

b) Es iſt merkwürdig, zu beobachten, wie das Judenthum in den zwei Jahrhunderten vor der Zeit Chriſti ſchon etwas von dem Geiſte offenbart, der nachher im Islâm hervorgetreten iſt.

Während er nämlich noch in Galiläa gegen die Römer kämpfte, stießen zu seinen Schaaren auch Leute aus Trachonitis. Die Juden wollten sie zur Beschneidung nöthigen, wenn sie bei ihnen bleiben wollten, Josephus aber gab es nicht zu; „denn", sagte er, „man müsse jeden Menschen nach eigener Wahl Gott ehren lassen und dabei keinen Zwang anwenden." Wenn er aber hier gegen Religionszwang redete, so kam dieß gewiß mehr aus Klugheit, als aus Ueberzeugung: er sah ein, daß diese Zumuthung jene Zuzügler, an denen er ohne Zweifel froh war, verscheuchen müßte. Denn daß er in diesem Stücke ein echter Jude und Pharisäer war, erhellt aus dem obigen Urtheile über Aristobulos deutlich genug. Das einzige Jahr der Regierung dieses argwöhnischen Fürsten war durch die ärgsten Frevel bezeichnet; in diesem einen Jahre hatte er seine vier Brüder eingekerkert, den fünften und seine eigene Mutter grausam ermordet; daß nun dessenungeachtet Josephus ihn mit Lobsprüchen überhäuft, dieses Räthsel löst sich nur dadurch, daß jenes Verfahren gegen die Ituräer ihm Alles gut gemacht zu haben schien. Auch Timagenes, auf dessen Urtheil er sich beruft, hatte eben nur für einen Augenblick den jüdisch-nationalen und pharisäischen Gesichtspunct zu dem seinigen gemacht, wenn er Günstiges über Aristobulos aussagte (A. a. O.).

Ueberhaupt aber kann der Pharisäer Josephus seine Freude über die immer zunehmende Verbreitung des Judenthums und die Menge der Proselyten, besonders auch aus den höheren Ständen[a]), nicht verbergen. Mit Stolz redet er von dem allverehrten, weitberühmten Tempel (Ap. II, 7., Kr. IV, 4, 3. [D. 200, 33.]), der Menge von Weihgeschenken Fremder, von denen er strotzte (Kr. II, 7, 13. IV, 3, 10.

a) Bekanntlich war selbst Poppäa, Gemahlin Nero's und Gönnerin des Josephus (L. 3.), eine gottesfürchtige (θεοσεβής) Frau (A. XX, 8, 11.). Ueber die Frauenschaft in Damask s. Kr. II, 20, 2., über Fulvia A. XVIII, 3, 5.

V, 13, 6.), von der jüdiſchen Religion als einer wahren Weltreligion (κοσμικὴ θρησκεία, Kr. IV, 5, 2. [D. 204, 43.], vgl. VII, 3, 3. II, 16, 4. [D. 121, 30.] und μεγάλη δόξα τῆς θρησκείας, Kr. VI, 10. Schluß). Die Hauptſtelle aber über die weite Verbreitung des jüdiſchen Glaubens unter den Heiden (die auch Gieſeler K.-G. I, 49., und Tzſchirner, Fall des Heidenthums I. S. 173., hätten berückſichtigen und benützen ſollen) iſt Ap. II, 39. Wenn die Juden, heißt es am hier Schluſſe, auch nicht ſelbſt die Trefflichkeit aller ihrer Geſetze einſehen würden — ſchon die Menge der Anhänger, die ſie gefunden, müßte ſie auf dieſelbigen ſtolz machen. Denn, heißt es vorher, es gebe nicht Eine helleniſche oder barbariſche Stadt, nicht Ein Volk, wo nicht die Sitte der jüdiſchen Sabbathsfeier ſich Bahn gebrochen und wo nicht die jüdiſchen Faſten, das Lichterbrennen und viele der Speiſegeſetze beobachtet würden. Dieß bezeichnet eben dieſe Stelle als die ἡμετέρα εὐσέβεια; ſie läßt uns zugleich den Geiſt des phariſäiſchen Miſſionirens deutlich erkennen und gibt einen trefflichen Beitrag zur Löſung der Frage, warum Jeſus von dieſer phariſäiſchen Miſſion ſo geringſchätzig geſprochen hat (Matth. 23, 15.). Denn anſtatt dem lebendigen altteſtamentlichen Glauben Seelen zu gewinnen, war ihr Hauptbeſtreben, den Cult, wie er im Cerimonialgeſetz vorgeſchrieben und mit ihren παραδόσεις (A. XIII, 10, 6.) vermehrt war (wozu eben die νηστεῖαι und λύχνων ἀνακαύσεις gehörten), auszubreiten. Obwohl der Geiſt, in dem ſie miſſionirten, ein ſo niedriger war, ſo ſahen ſie ſich doch dabei als die Lehrer des Menſchengeſchlechts (Röm. 2, 19.), als die πλείστων ἅμα καὶ καλλίστων εἰσηγηταὶ τοῖς ἄλλοις (Ap. II, 41.) an, und erwarteten das Heil der Welt eben von dieſen überall in ihr verbreiteten miſſionirenden Judencolonien[a]). Während der

a) Man vergleiche A. IV, 6, 4., wo Joſephus den Bileam unter Anderem ſagen läßt: Ἀρκέσετε τῷ κόσμῳ παρασχεῖν ἑκάστῃ γῇ τῶν ἀφ' ὑμετέρων γένους οἰκήτορας.

große Phariſäer, der dem Chriſtenthum gewonnen ward, die Sätze ſeiner neuen göttlichen Weisheit damit beginnt, daß ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν καὶ — εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθε, ſchließt ſein Zeitgenoſſe Joſephus, der ein Phariſäer blieb, ſeine Anſchauung vom Judenthum, in dem er ſich vollkommen befriedigt findet, im ſtolzen Hinblick auf die Menge der Proſelyten und die Eine (Ap. II, 19—21.) katholiſche (Ap. II, 39.) jüdiſche Kirche mit einem Satze, in welchem er vom Geſetz etwas Aehnliches ausſagt, wie Paulus von der Sünde: ὥσπερ ὁ θεὸς διὰ παντὸς τοῦ κόσμου πεφοίτηκεν, οὕτως ὁ νόμος διὰ πάντων ἀνθρώπων βεβάδικεν (Ap. a. a. O.).

Noch wäre fünftens zu fragen, ob nicht auch diejenigen Kennzeichen, welche das Neue Teſtament über das ſittliche Weſen der Phariſäer (die Partei im Ganzen und Großen genommen) angibt, bei Joſephus wiederkehren. Dieſe Unterſuchung wäre aber mißlich, weil eine doppelte Verſuchung nahe liegt, theils die, alle im Neuen Teſtamente dem Stande vorgeworfenen Untugenden und Unlauterkeiten auch bei dem Individuum wiederfinden, theils umgekehrt die, Charakterzüge, die dem Individuum als ſolchem, abgeſehen von ſeinem Parteibekenntniſſe, eigenthümlich ſind, von dem letzteren ableiten zu wollen. Doch dürfen wir der Vollſtändigkeit wegen folgende Puncte nicht unerwähnt laſſen. Hinſichtlich der Beobachtung der äußern Reinigkeitsgeſetze dachte und war Joſephus, wie wir ſahen, außerordentlich ängſtlich: wie leicht nimmt er es dagegen, ſeine Frau, weil ſie ihm nicht mehr gefiel, fortzuſchicken! Und doch hatte ſie ihm ſchon drei Kinder geboren[a]) (L. 76.).

---

a) Matth. 23, 23: ἀφήκατε τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου, τὴν κρίσιν καὶ τὸ ἔλεος καὶ τὴν πίστιν. — Man kann zugleich aus Obigem ſchließen, daß Joſephus zu der Schule des Hillel gehörte (vgl. A. IV, 8, 23. [D. 140, 39 ff.], XVI, 7, 3.), wiewohl er auch von Schammai (wenn anders dieſer unter Sameas zu verſtehen iſt)

Wie ſehr ſticht ferner gegen jenen Reinigkeitseifer im Aeußern ſeine Fertigkeit im Lügen ab (Matth. 15, 11.), wenn er durch ſolches ſich aus einer Verlegenheit ziehen oder überhaupt ſeine Zwecke fördern kann! Wir reden hier nicht von den Lügen, die er als Feldherr gegenüber von Feinden beging und die man unter die Klaſſe der Kriegsliſten rechnen kann, auch nicht einmal von den ſchriftſtelleriſchen Unredlichkeiten, deren er ſich unſtreitig hier und da zu Schulden kommen läßt (vgl. meine Einleitung, Seite 33. Anm. 3. S. 40 f.), ſondern von denjenigen, welche er gegen ſeine ihm vertrauenden Landsleute beging und die er, z. B. L. 26. 29., J. Kr. II, 21, 3. III, 7, 15. 16., mit einer an Schamloſigkeit grenzenden Aufrichtigkeit erzählt. In der Kunſt ferner, Handlungen, die in ihren Motiven rein ſelbſtſüchtig waren, einen frommen Anſtrich zu geben, beſaß er eine nicht geringe Gewandtheit, wie Kr. III, 8, 3. 7. 1. zu Genüge beweist. Den Widerſpruch zwiſchen Lehre und Leben der Phariſäer betreffend (Matth. 23, 3.) Folgendes. Er war ein großer Lobredner des Märtyrerthums, ſelbſt aber hatte er vom Märtyrerſinn nur auch gar nichts an ſich. Während er durch ſeine ſalbungsvollen Predigten Andere zum Tod für die Freiheit zu begeiſtern wußte, hielt er ſein eigenes Leben ſehr hoch (Kr. III, 8, 4.) und ſuchte ſein koſtbares Daſeyn faſt um jeden Preis zu erhalten (7, 16. 8, 5. zu Anf.)[a]). Dieſen Widerſpruch hielten ihm auch ſeine Leidensgenoſſen in der Höhle (8, 4.) in einer Weiſe entgegen, die lebhaft an das Wort Jeſu (Matth. 23, 4.) erinnert. Endlich, wenn man den Phariſäer nach dem Neuen Teſtamente nicht bloß an ſeinem Leben, ſondern auch an ſeinem Beten erkannte, ſo fehlt es an Belegen zu dem

mit Achtung ſpricht, indem er ihn einen ἀνὴρ δίκαιος nennt (A. XIV, 9, 4.) und als Propheten darſtellt (XV, 1, 1.).

a) Und doch wie unbarmherzig urtheilt er über den armen Antigonos (J. Kr. I, 18, 3.), der eben auch wie Joſephus (III, 8, 4.) „ſein Leben lieb hatte".

μακρὰ προσεύχεσθαι (Matth. 23, 14.) auch bei Joſephus nicht, und es iſt im Geiſte des Gebets Luk. 18, 11. gedacht, wenn er z. B. Moſes unter Anderem beten läßt (A. IV, 3, 2.): Ich habe in Ruhe gelebt ἀνδραγαθίᾳ μὲν ἐμῇ, σῇ δὲ βουλῇ.

Ueber Joſephus iſt neuerdings das Urtheil gefällt worden, „er ſey an der Schwelle des Chriſtenthums geſtanden; vielleicht nur ein irriges Ehrgefühl habe ihn abgehalten, wirklich Chriſt zu werden, und in ſeinem Syſtem ſey kein unüberwindliches Hinderniß dafür gelegen“ a). Was von dieſem Urtheil zu halten iſt, muß die ganze bisherige Unterſuchung gelehrt haben. In was die Phariſäer bei Jeſu ſich nicht finden konnten, daſſelbe würde auch ihm anſtößig geweſen ſeyn; er ſtand dem Chriſtenthum nicht näher als irgend ein Anderer ſeiner Partei; auch er hätte ſo gut als ſein großer Zeit- und Standesgenoſſe Paulus, um Chriſtum zu gewinnen, Alles, was ihm vorher Gewinn war, für Schaden achten müſſen.

a) Lutterbeck, neuteſtamentliche Lehrbegriffe I, 412. Allerdings hat Lutterbeck zunächſt die Stellen über Johannes den Täufer, Chriſtus und Jakobus, doch aber zugleich auch, wie das Folgende zeigt, die ganze geiſtige Perſönlichkeit des Joſephus im Auge. Daß etwas mehr als bloß falſches Ehrgefühl ſeinem Uebertritt zum Chriſtenthum im Wege ſtand, wird ſchon nach den obigen Beiträgen zur Kenntniß ſeines „Syſtems“ (wenn man ſo ſagen darf) unzweifelhaft ſeyn. Uebrigens kennzeichnet ſich Lutterbeck durch dieſes Urtheil über das joſephiſche Syſtem deutlich als römiſch-katholiſchen Theologen; ein evangeliſcher hätte, wenn er Joſephus ſo gut gekannt hätte, wie bei Lutterbeck der Fall iſt, ihn in weit größerer Diſtanz vom Chriſtenthum erblicken müſſen.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Erwiderung auf einige Bemerkungen des Herrn D. Sartorius in dessen Meditationen.

Von

Lic. E. W. Krummacher,

Pastor an der größ. ev. Gemeinde in Duisburg am Rhein.

Herr D. Ernst Sartorius hat in seinen viel Herrliches enthaltenden „Meditationen über die Offenbarungen der Herrlichkeit Gottes in seiner Kirche und besonders über die Gegenwart des verklärten Leibes und Blutes Christi im heiligen Abendmahl, Stuttgart 1855", dem reformirten Dissensus, sowohl was die Differenzpuncte als die positiven Bestimmungen der reformirten Abendmahlslehre betrifft, eine eingehendere Betrachtung gewidmet, auf welche der Unterzeichnete Einiges zu erwidern sich gedrungen fühlt.

Zuvörderst behauptet Herr D. Sartorius, daß durch die reformirte Lehre, welche negirt, daß den Ungläubigen der Leib und das Blut Jesu Christi zu Theil werde, die Ungläubigen in ihrer Meinung bestärkt würden, es würden im heiligen Abendmahle nur leere Zeichen, nur Brod und Wein empfangen. Allein wenn den Ungläubigen bezeugt wird, daß ihnen das Organ fehlt, vermittelst dessen sie Christi und aller seiner Wohlthaten theilhaftig werden, so wird dadurch ihr Unglaube wohl gestraft und in seiner Ohnmacht, Geistliches zu empfangen, dargestellt, aber wie sollte ihm dadurch irgendwie ein Vorschub geleistet werden oder Stärkung zukommen können? Sollte der Herr Ver-

faſſer der Meditationen nicht anerkennen müſſen, daß die lutheriſche Lehre die Ungläubigen begünſtigt, wenn ihnen bezeugt wird, daß auch ſie Chriſti Leib und Blut im heiligen Abendmahle empfangen? Werden ſie ſich nicht bei ihrem Unglauben dieſes Empfangens auf eine fleiſchliche Weiſe getröſten und wird es ſie nicht veranlaſſen, an das äußere Mitmachen der Abendmahlsfeier, an das opus operatum, falſche Verheißungen anzuknüpfen? — Schreiber dieſer Zeilen hat wenigſtens die Erfahrung gemacht, daß gerade in lutheriſchen Gemeinden und Gegenden große, ſchreiende Mißbräuche mit dem heiligen Abendmahl getrieben werden, daß namentlich geiſtlich-todte, bedürfnißloſe Kranke aus ſehr niederen Motiven die Communion begehen, indem ſie ſehr häufig darin nicht nur eine Arznei zur leiblichen Wiederherſtellung, ſondern auch, ganz abgeſehen von der Stellung des Herzens zum Herrn, ſuperſtitiöſerweiſe ein treffliches Viaticum erblicken, welches ihnen im Falle des Abſcheidens unausbleiblich die Seligkeit zu Wege bringe. Solche Erſcheinungen ſind der reformirten Kirche, welche die Erforderniſſe des würdigen und geſegneten Genuſſes ſtark urgirt, etwas Fremdes; in lutheriſchen Gemeinden ſind ſie alltäglich. Darum thut die reformirte Kirche gewiß ſehr wohl, wenn ſie es ſo nachdrücklich als möglich betont, daß die Prüfung der Communicanten vor allen Dingen darauf gerichtet ſeyn müſſe, ob das Organ, d. i. der Glaube, vorhanden ſey, an welches die ganze heilige Schrift alten und neuen Teſtamentes den Empfang der geiſtlichen Segnungen knüpft.

Herr D. Sartorius fragt, wie denn die Ungläubigen zum Glauben gelangen ſollen, daß ſie in dem Sacramente den Leib und das Blut Chriſti empfangen, wenn die Nichtglaubenden nichts empfangen als Brod und Wein. Darauf wäre zunächſt zu antworten: Das heilige Sacrament hat nicht die Beſtimmung, ein Erweckungsmittel zum Gläubigwerden zu ſeyn, ſondern es iſt ein Hei-

ligthum, eine segensvolle Stiftung für Gläubiggewordene. Und weil wir in der Schrift zur ernstlichen Selbstprüfung vor dem Genusse des heiligen Mahles stark aufgefordert werden, so soll bei der Vorbereitung auf dasselbe durch die Diener am Worte mit allem Ernste darauf hingewiesen werden, daß der lebendige Glaube das wesentliche Haupterforderniß zum segensvollen Genusse des heiligen Mahles sey, der Herr aber durch seinen heiligen Geist den danach Ringenden den Glauben schenken und auch den Schwachgläubigen und nach dem Glauben sich Sehnenden freundlich die Hand entgegenstrecken werde. Wenn man demnach im marburger Vergleich sich darüber geeinigt hat, daß das Sacrament von Gott dazu verordnet sey, „damit die schwachen Gewissen zum Glauben zu bewegen", so steht das mit unserer reformirten Lehre durchaus nicht in Widerspruch, sobald man nur festhält, daß diese schwachen Gewissen solche sind, in denen wenigstens durch die Vergegenwärtigung der Anforderungen der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes eine Sehnsucht, ein Bedürfniß rege ist für die Vergebung in dem Blute Christi. Unzweifelhaft kann auch das Gewissen eines Gläubigen schwach seyn. Wer aber noch ganz todt in Sünden, ohne Glauben, ohne Gott und Heiland und auch ohne Bedürfniß für den Herrn und seine Gnade einhergeht, dem schreiben wir kein schwaches, sondern ein schlafendes oder verhärtetes Gewissen zu. Wie aber einem solchen im heiligen Abendmahl Christi Leib und Blut zu Theil werden soll, wenn auch zum Gericht, ist unfaßbar. —

Herr D. Sartorius bemerkt ferner: wenn man den schwachen Glauben schon als ein geeignetes Organ zum Empfangen des Leibes und Blutes Christi im heiligen Abendmahle betrachte, so werde man dahin geführt, das Maß des zu empfangenden Gutes nach dem Maße des empfangenden Glaubens zu bemessen, und so werde dem Schwachgläubigen nur ein Stück des Verdienstes Christi zu Theil

werden. Wir aber möchten fragen: Richtet sich denn nicht unausbleiblich das Maß der geistlichen Segensspendungen nach dem Maße des vorhandenen Glaubens? Je offner das Auge, je weiter das Herz, je hingebender der Mensch ist an den vollen Reichthum der Gnade Gottes, je lebendiger er den ganzen Christus mit all' seiner Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung erfaßt und umklammert und ohne alles Makeln und Abdingen sich hineinglaubt in den Christus für uns und in uns, desto reicher ist die Fülle der Herrlichkeit Gottes, die ihm zuströmt. — Aber erhalten denn die Schwachgläubigen nur ein Stück des Verdienstes Christi? Keineswegs; denn obwohl sie bei ihren blöden Herzen und Augen, bei ihrem Zittern und Zagen, bei ihrer Aengstlichkeit in der Zueignung der Verdienste und Verheißungen Christi, nur einen Schimmer von seiner Herrlichkeit sehen, so schenkt doch auch ihnen der Herr sein ganzes Verdienst, ob sie es auch nicht im Glauben fassen mögen. Wenn sie aber durch Gottes Gnade aus dem Stadium des Kleinglaubens in das des völligen Glaubens emporgehoben werden, dann werden sie inne, daß sie auch in dem Stadium des Kleinglaubens schon im Besitze derselben Heilsgüter waren, welche sie jetzt mit dem seligen Glaubensbewußtseyn die ihrigen nennen können. Es bleibt also allerdings dabei, daß das Maß des Empfangens geistlicher Segnungen sowohl bei als außer dem Sacrament sich nach der engeren oder weiteren Capacität des Glaubens richtet. — Wenn aber Herr D. Sartorius sich auf die Taufe beruft und bemerkt: „Zu welchem Minimum würde die heilige Taufe zusammenschrumpfen, wenn wir das, was von dem Kinde empfangen wird, nach dem Maße seines Glaubens kürzen wollten!" so ist diese Berufung, abgesehen von allen andern Gegengründen, schon darum unstatthaft, weil zugestandenermaßen das heilige Abendmahl nicht für Kinder, sondern nur für Erwachsene, die die Fähigkeit haben, sich zuvor zu prüfen und Leib und Blut von ordinärer Speise zu unter-

ſcheiden, eingeſetzt iſt. Wird aber ohne den Beginn eines neuen Lebens, ohne den Anfang des wahren Glaubens eine aufrichtige und ſchonungsloſe Selbſtprüfung bei Communicanten ſtattfinden? — Beruft ſich Herr D. Sartorius auf Phil. 3, 12. und ſagt er ausdrücklich: „Ehe muß man von Chriſto ergriffen ſeyn, ehe man ihn im Glauben ergreifen kann", ſo ſtimmen wir dieſer uns ſehr willkommenen Bemerkung vollkommen bei, vermögen aber nicht einzuſehen, wie ein Ergriffenſeyn von Chriſto ohne den Glauben an ihn möglich ſeyn ſoll. Kann man demnach Chriſtum nur empfangen als ein von Ihm Ergriffener, ſo liegt gerade in dieſem apoſtoliſchen Ausſpruche eine ſtarke Rechtfertigung der reformirten Kirchenlehre, daß nur die Gläubigen Leib und Blut Chriſti im heiligen Abendmahle mit dem Munde des Glaubens empfangen. Und ſelbſt wenn die augsburgiſche Confeſſion nicht ſagt: Ita utendum est sacramentis, ut fides praecedat, ſondern accedat, ſo iſt damit die lutheriſche Lehre, daß auch die Ungläubigen im heiligen Abendmahl den Leib und das Blut Chriſti empfangen, völlig unvereinbar; denn ein wirkliches uti iſt unabtrennbar von der fides, jenes ohne dieſes hört auf zu ſeyn.

Wenn ferner der Herr Verfaſſer der Meditationen mit 1 Kor. 10, 3—5 ff. die Lehre der lutheriſchen Kirche ſtützen will, ſo vermögen wir auch dieſem Argumente keine Beweiskraft zuzuſchreiben. Offenbar iſt der ganze Endzweck dieſer Ausſprüche kein anderer, als einen nachdrücklichen exemplificatoriſchen Beweis für den Satz zu liefern, welchen wir im 21. Verſe als Hauptreſultat des Ganzen leſen: „Ihr könnet nicht zugleich trinken des Herrn Kelch und des Teufels Kelch; ihr könnet nicht zugleich theilhaftig ſeyn des Herrn Tiſches und der Teufel Tiſche." Wenn nun nicht in Abrede geſtellt werden kann, daß der unbekehrte und ungläubige Menſch in gröberem oder ſubtilerem Sinne des Wortes ein Götzendiener iſt und ſomit, wie ſtark es auch klingt, aus des

Teufels Kelche trinkt und an der Teufel Tiſchen ſitzt, ſo ſpricht gerade dieſe Stelle mit ſtarkem Nachdruck für die reformirte Lehre, daß die Ungläubigen keinen Theil haben können an den Gütern, welche des Herrn Tiſch nur den Gläubigen darbietet.

Beruft ſich aber der Herr Verfaſſer auf den Ausſpruch des Apoſtels, daß der unwürdig Genießende darum dem Gerichte Gottes verfalle, weil er nicht unterſcheide (διακρίνων) den Leib des Herrn, und will er daraus den Schluß ziehen, daß alſo auch der Ungläubige den Leib Chriſti empfange, ſo ſcheint dieſem Schluſſe die Folgerichtigkeit zu fehlen. Wohl wird im heiligen Abendmahle der Leib Chriſti geſpendet, aber es gehört ein διακρίνειν dazu, ein Unterſcheidungsvermögen dieſes Leibes Chriſti von der gewöhnlichen, gemeinen, profanen Speiſe. Kann aber ein ungläubiger Menſch wohl im Beſitze der erleuchteten Augen ſeyn, welche zu dieſer Unterſcheidung erforderlich ſind? Herr D. Sartorius ſagt: das, was er empfängt, richtet ihn auch. Wir aber erlauben uns zu fragen: Wie kann das ungläubige Herz eines Menſchen, der unempfänglich iſt für alles Himmliſche und Göttliche, etwas Geiſtliches zu ſeinem Verderben empfangen? Gerade die Unempfänglichkeit des Unbekehrten, ſeine Sattheit und Bedürfnißloſigkeit, ſeine Selbſt- und Ungerechtigkeit, ſein ungeweihter profaner Sinn, mit dem er zu aller Unterſcheidung des Göttlichen vom Ungöttlichen durch ſeine Schuld das einzige Organ einbüßt, macht ihn unfähig, den Leib und das Blut Chriſti im heiligen Abendmahle zu empfangen. Wer keine Augen hat für die Herrlichkeit des Herrn, hat auch kein Herz, darin ſie offenbar werden kann, es ſey denn, daß die Gnade beides verleihe.

Sagt der Herr Verfaſſer zur Rechtfertigung der lutheriſchen Kirchenlehre, der Genuß des heiligen Abendmahles reagire in den Ungläubigen gegen ihren Unglauben, ſo kann dieſe Reagirung doch nur bei ſolchen Communicanten ſta-

tuirt werden, bei welchen der Trotz des Unglaubens gebrochen ist, die also wenigstens von einer Sehnsucht, sie sey auch noch so gering und dunkel, bewegt werden, von den Banden des Unglaubens Befreiung zu gewinnen. Ist aber ein solches: „Herr, ich glaube, komm zu Hülfe meinem Unglauben!" vorhanden, dann ist implicite das Glaubensleben in seinen entwickelungsfähigen Anfängen schon da, welches alsdann auch ohne Zweifel im heiligen Abendmahle Stärkung empfangen wird. Bei einem mechanischen, gewohnheitsmäßigen Mitmachen der Abendmahlsfeier kann aber keine Stärkung des Glaubens stattfinden; und ein Solcher isset und trinkt, sagt uns der Apostel mit unzweideutiger Bestimmtheit, nicht den Leib, nicht das Blut Christi, sondern κρίμα ἑαυτῷ ἐσθίει καὶ πίνει (1 Kor. 11, 29.). Hieße es: ἐσθίει τὸ σῶμα καὶ πίνει τὸ ποτήριον εἰς κρίμα, dann, aber auch nur dann, würde die lutherische Lehre gerechtfertigt erscheinen; aber so hat der vom heiligen Geist erleuchtete und bei allen seinen Ausdrücken durch den heiligen Geist geleitete Apostel keineswegs geredet. —

Im ferneren Verlaufe der Meditationen spricht der Herr Verfasser den Gedanken aus, daß die Lehre der lutherischen Kirche von dem Genusse des Leibes und Blutes Christi im heiligen Abendmahle von Seiten der Ungläubigen keine sittliche Laxheit befördern werde, weil der Herr zwar empfangen, aber nicht in das Herz gelassen werde, Unruhe, Verlegenheit, Beschämung entstehe. Allein sollte dieser Trost ein berechtigter seyn? Sollte es nicht der Gesinnung eines ungläubigen Menschen sehr nahe liegen, jenes Empfangen des Leibes und Blutes Christi zu einem Ruhekissen zu machen und sich die Vorrechte gläubiger Abendmahlsgenossen anzumaßen? Sollte nicht die bloß äußerliche Theilnahme an dem heiligen Sacrament statt Beschämung vielmehr Selbstgenügsamkeit und Einbildung von Frömmigkeit und ihrer Bethätigung zur Folge haben?

Widersprechend der lutherischen Lehre erscheint ferner das Citat der Parabel von dem hochzeitlichen Kleide. Der Herr Verfasser sagt ausdrücklich: „Wer ohne das hochzeitliche Kleid mit dem befleckten Rocke des Fleisches kommt, gehört hinaus und soll das heilige Abendmahl nicht empfangen." Wenn nun aber dennoch ein Ungläubiger, der weder das hochzeitliche Kleid besitzt noch begehrt, sich einfindet, wird dann wohl ein Solcher des Leibes und Blutes Christi theilhaftig werden? Und wenn der Herr Verfasser diese Frage bejaht, ist es dann nicht unbegreiflich, daß die Mittheilung solcher himmlischen Gabe auf die gottwohlgefällige Gestaltung des inneren Lebens keinen Einfluß ausübt? Nein, die reformirte Kirche hat vollkommen Recht, wenn sie es mit aller Macht betont, daß die Ungläubigen nichts essen und trinken, als das Gericht, und daß nur den Gläubigen der Heiland mit Leib und Seele sich zu eigen gibt.

Daß aber der Heiland mit unwerthen Sündern nach Matth. 9, 10—13. zu Tische saß, die er, wie es ausdrücklich heißt, zur Buße rufen wollte, kann kein Argument für die Speisung und Tränkung der Ungläubigen mit Christi Leib und Blut seyn. Daß Christus zu den armen Sündern sich herabneigt, um ihnen seine Herrlichkeit zu offenbaren, ist eine unbestrittene Wahrheit, ja diese Wahrheit gibt allein den Gläubigen Muth und Zuversicht, der Gnadentafel des Herrn sich zu nahen. Auch sie, die Gläubigen, welche im heiligen Mahle Christi Leib und Blut empfangen, sind sowohl in ihren eigenen Augen, als in den Augen des Herrn nichts Anderes als arme, unwerthe Sünder, und wer nicht als solcher erschiene, würde unwürdig erscheinen.

Wenn Herr D. Sartorius gegen die reformirte Abendmahlslehre, wie sie in dem heidelberger Katechismus dargestellt wird, behauptet, „Brod und Wein seyen ein viel zu unlebendiges Pfand, um der Seele anbei die Speisung mit dem Leib und Blut Christi eindringlich zu vergegenwärtigen", so scheint dieser Vorwurf unberechtigt zu seyn. Das

Brechen des Brodes bei der Administration des heiligen Abendmahles, welches die lutherische Kirche gegen die Einsetzungsworte des heiligen Mahles unterläßt, weiset hin auf den am Kreuz gebrochenen Leib Christi und das Ausgießen des Weines in den Kelch auf das am Kreuze vergossene Blut Christi. Für den gläubigen Communicanten (und für solche ist nur das heilige Abendmahl nach der reformirten Kirchenlehre) sind diese freilich einfachen, aber doch hinlänglich significanten Symbole schon darum, weil Christus sie eingesetzt hat, tief bedeutsam.

Der Herr Verfasser macht der reformirten Kirche, sich beziehend auf die achtzigste Frage des heidelberger Katechismus, den Vorwurf, sie lehre, „daß Christus nach vollbrachter Leidensarbeit auf unbeweglichem Himmelssessel müßig ruhe." Wir antworten mit aller Ruhe, aber auch mit aller Entschiedenheit: dieser Vorwurf ist ein durchaus ungerechter. Gegen die römische Kirchenlehre von der Transsubstantiation bezeichnet der heidelberger Katechismus in der achtzigsten Frage den Unterschied zwischen ihr und der reformirten Lehre in folgender Weise: „Das Abendmahl bezeugt uns, daß wir vollkommene Vergebung aller unserer Sünden haben durch das einige Opfer Jesu Christi, so er einmal am Kreuze vollbracht hat, und daß wir durch den heiligen Geist Christo werden eingeleibet, der jetzund mit seinem wahren Leib im Himmel zur Rechten des Vaters ist und daselbst will angebetet werden." Wer nun so gerecht ist, daß er die sämmtlichen Lehrbestimmungen des heidelberger Katechismus über das heilige Abendmahl nicht nur, sondern über das Verhältniß der göttlichen und menschlichen Natur Christi gehörig würdigt, der wird gewiß nicht einen so schweren Vorwurf gegen eine Kirche auszusprechen wagen, welche seit ihrem Beginn es für ihren heiligen Beruf geachtet hat, das Wort Gottes, das ganze Wort und nichts als das Wort zur Leuchte ihrer Füße und zum Licht auf ihrem Wege zu machen. Der Unterzeichnete kann

es nicht unausgesprochen lassen, daß ihn die obige Aeußerung des Herrn Verfassers der Meditationen tief geschmerzt hat, und daß er sie mit dem dreizehnten Capitel des ersten Briefes an die Korinther nicht in Einverständniß zu bringen weiß.

Der Lehre der katholischen Kirche von der mittlerischen und wesentlichen Gegenwart des ganzen Christus in seiner Kirche und in seinem Sacrament setzt die reformirte Kirche die beiden Hauptgründe entgegen: 1) daß sie der Wahrheit der menschlichen Natur und Leiblichkeit Christi entgegen sey, weil diese dadurch ins Unendliche ausgedehnt werde, und 2) daß sie seiner himmlischen Majestät unwürdig sey, weil diese dadurch in irdische Elemente herabgezogen werde. — Gegen diese Gründe, welche aus der Schrift hätten widerlegt werden sollen, beruft sich Herr D. S. auf die Allmacht Christi, daß er nämlich durch dieselbe mit seinem Leibe gegenwärtig seyn könne, wo er wolle, und besonders da, wo er seine Geisteswunder, als in dem heiligen Abendmahle, versprochen. Das könne seine Allmacht wohl verschaffen ohne Verwandlung oder Abtilgung seiner menschlichen Natur. — Freilich, wenn man sich zum Beweise der Ubiquität des Leibes Christi auf seine Allmacht, statt auf helle, unzweideutige Schriftstellen, beruft, so ist das kein Lösen, sondern ein Zerhauen des Knotens. — Man hat reformirterseits gegen die Ubiquitätslehre den Einwurf gemacht, daß auf diese Weise der Leiblichkeit Christi eine simultane Gegenwart in vielen von einander entlegenen Räumen beigelegt werden müsse. Allein gegen dieses Argument beruft sich Herr D. S. auf die kleine Erde, die für den erhöhten Christus ein relativ sehr kleiner Ort sey. Die Elektricität habe ja auch eine sehr weit und schnell sich ausbreitende Gegenwart auf Erden. Allein um an die bis zu jeder Abendmahlsfeier, ja überall hin sich ausdehnende Leiblichkeit Christi glauben zu können, dazu bedürfen wir doch eines ganz ausdrücklichen Zeugnisses aus des Herrn

und ſeiner Apoſtel Munde, eines Zeugniſſes, welches mit Ausſprüchen wie Hebr. 8, 4., Joh. 16, 28. 17, 11., Apoſtelgeſch. 3, 21. vereinbar ſeyn müßte.

Herr D. S. macht der reformirten Kirchenlehre den Vorwurf eines verderblichen Spiritualismus und erinnert an die Herablaſſung Chriſti ins Fleiſch, eine Erinnerung, welche freilich ſehr überflüſſig zu ſeyn ſcheint, da dieſes erhabene Dogma von keinem Reformirten in ſeiner unendlichen Wichtigkeit verkannt wird. Darauf fragt er: Warum ſollte der incarnirten Gottheit Brod und Wein zu verwerflich ſeyn, um darin auch jetzt noch mit unſerem Fleiſch und Blut zu communiciren? Wir können auf dieſe Bemerkungen nicht beſſer antworten, als mit den Worten unſeres ſymboliſchen Buches, des heidelberger Katechismus: Was heißt, den gekreuzigten Leib eſſen und ſein vergoſſenes Blut trinken? Es heißt, nicht allein mit gläubigem Herzen das ganze Leiden und Sterben Chriſti annehmen und dadurch Vergebung der Sünden und ewiges Leben bekommen, ſondern auch daneben durch den heiligen Geiſt, der zugleich in Chriſto und in uns wohnet, alſo mit ſeinem gebenedeiten Leibe je mehr und mehr vereiniget werden, daß wir, obgleich Er im Himmel und wir auf Erden ſind, dennoch Fleiſch von ſeinem Fleiſch und Bein von ſeinen Beinen ſind und von einem Geiſt (wie die Glieder unſeres Leibes von einer Seele) ewig leben und regiert werden. Und wenn es in der neunundſiebenzigſten Antwort weiter heißt, daß Chriſtus darum das Brod ſeinen Leib und den Kelch ſein Blut nenne, weil Er uns nicht allein damit will lehren, daß, gleichwie Brod und Wein das zeitliche Leben erhalten, alſo ſey auch ſein gekreuzigter Leib und ſein vergoſſenes Blut die wahre Speiſe und Trank unſerer Seelen, ſondern vielmehr, daß Er uns durch dieß ſichtbare Zeichen und Pfand will verſichern, daß wir ſo wahrhaftig ſeines wahren Leibes und Blutes durch Wirkung des heiligen Geiſtes theilhaftig werden, als wir dieſe heiligen Wahrzeichen mit

dem leiblichen Munde zu seinem Gedächtnisse empfangen, und daß all' sein Leiden und Gehorsam so gewiß unser eigen sey, als hätten wir selbst in unserer Person Alles gelitten und genuggethan, — dann wird doch wohl Jedem der Vorwurf des „verderblichen Spiritualismus" als ein auf die reformirte Lehre unanwendbarer hinfallen. Will man aber diejenigen als Spiritualisten bezeichnen, welche ohne die Gnadenwirkung des spiritus sanctus keine himmlische Segnung sich denken können weder außer noch bei dem heiligen Abendmahle, wohlan, so wollen wir Reformirten uns diese Bezeichnung gern gefallen lassen.

Schließlich noch eine Bemerkung. Es muß ja doch jedes gesunden evangelischen Christen herzinniger Wunsch seyn, daß die beiden, durch einen so bedeutenden Consensus verschwisterten Confessionen in aufrichtiger Liebe und gegenseitiger Anerkennung verbunden werden. Dieses Ziel aber der wahren Union, nicht der gemachten oder geheuchelten, sondern der aufrichtigen, gesunden und von Gott gewollten, rückt ferner und immer ferner, wenn eine Polemik geltend gemacht wird, bei welcher man die Gerechtigkeit und Liebe vermißt. Ist die Verdeckung und oberflächliche Hintanstellung oder Verwischung der Unterschiede im Hinblick auf die anzubahnende wahre Union der beiden evangelischen Confessionen vom Uebel, so ist es noch im höheren Grade die Verkennung derjenigen exegetischen Begründung, auf welcher jene Unterschiede beruhen. Vieles hat sich in neuester Zeit die reformirte Kirche und Kirchenlehre von Seiten der Lutheraner in dieser Beziehung müssen gefallen lassen; es ist ihr oft in Darlegung und Bestreitung ihrer Lehre schreiendes Unrecht geschehen. In absprechender Weise hat man sie gleich einer Afterkirche und verwerflichen Secte gemißhandelt und statt mit dem Schwerte des Geistes, dem Worte Gottes, zu streiten und aus dieser Rüstkammer allein die Waffen zu nehmen, hat man zu sehr beklagenswerthen Waffen gegriffen, die ich wegen ihrer übeln Beschaffenheit

lieber gar nicht namhaft machen will. Dabei hat treuen Anhängern ihrer lieben Mutter, der reformirten Kirche, die wie keine andere für ihren Glauben Märtyrerblut vergossen, das innerste Herz geblutet. Höret auf, lieben Brüder lutherischen Bekenntnisses, also zu verfahren, und lasset euern Herzen eingeprägt bleiben die Worte des hohenpriesterlichen Gebetes: „Ich bitte nicht für sie allein, sondern auch für die, so durch ihr Wort an mich glauben werden, auf daß sie Alle Eins seyen, gleichwie du Vater in mir und ich in dir, daß auch sie in uns Eins seyen, auf daß die Welt glaube, du habest mich gesandt. Und ich habe ihnen gegeben die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, daß sie Eins seyen, gleichwie wir Eins sind: Ich in ihnen und du in mir, auf daß sie vollendet seyen in Eins, und die Welt erkenne, daß du mich gesandt hast und liebest sie, gleichwie du mich liebest."

2.

Ueber Matthäus 27, 24.

Vom Archidiakonus Heberle in Tübingen.

Das Händewaschen des Pilatus und seine damit verbundene Erklärung an die Juden: *ἀθῶός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος τοῦ δικαίου τούτου· ὑμεῖς ὄψεσθε* — hat bekanntlich bei der modernen Kritik großen Anstoß erregt. Strauß (Leben Jesu, 2, 523. 2. A.) bestreitet das Factum wegen der jüdischen Nationalität der Sitte und beanstandet nicht minder die Echtheit des Worts, welches vielmehr offenbar erst vom christlichen Standpunct aus dem Landpfleger in den Mund gelegt sey; und Bruno Bauer läßt sich in seiner Weise

alſo vernehmen: „Welches iſt wohl die Welt, in welcher ein Richter ſo ſtark die Unſchuld eines Angeklagten betheuert und, wenn er ihn dennoch verurtheilt, ſich weiß zu brennen und die Sache vollſtändig abzumachen meint, ſobald er ſich vor den Augen der böswilligen Verfolger, denen er den Unſchuldigen preisgibt, die Hände wäſcht? Welches iſt die Welt, in der der Richter, der öffentlich frei auf dem Markte unter dem Volke ſitzt, ſobald es ihm in den Sinn kommt, ſogleich Waſſer bei der Hand hat, um ſymboliſch oder vielmehr lächerlich ernſthaft, indem er ſich die Hände wäſcht, ſeine Unſchuld zu ſichern? Es iſt jene Welt des Matthäus, in welcher um jeden Preis der römiſche Landpfleger die Unſchuld Jeſu ausſprechen muß, mögen die Folgen ſeyn, welche ſie wollen" u. ſ. w. Den Anlaß zu der Epiſode oder wenigſtens Ein Element, das Matthäus in ihr verarbeitet habe, findet ſofort Br. Bauer in dem Worte Jeſu Luk. 23, 28 a).

Es iſt überflüſſig, die Gründe anzuführen, mit welchen die Glaubwürdigkeit unſerer Erzählung ſowohl hinſichtlich des Factums als des Dictums in Schutz genommen worden iſt. Dagegen möchte es am Orte ſeyn, eine Stelle zur Sprache zu bringen, welche meines Wiſſens weder von der einen noch von der anderen Seite Beachtung gefunden hat, obwohl ein jeder Theil ſie zu ſeinen Gunſten ſcheint benutzen zu können b). Die Stelle findet ſich in dem dem dritten Jahrhundert angehörigen Theile der apoſtoliſchen Conſtitutionen, II, 52., wo zur Empfehlung richter-

a) Kritik der evangeliſchen Geſchichte, III, 288., vgl. Kritik der Evangelien, 2. Ausgabe, III, 247.

b) Während ich Obiges ſchreibe, kommt mir Tiſchendorf's Schriftchen: Pilati circa Christum iudicio quid lucis afferatur ex actis Pilati? Lips. 1855 zu. Hier wird zwar die fragliche Stelle mit Matth. 27, 24. in Beziehung geſetzt, aber ohne Rückſicht auf die kritiſche Hauptfrage.

licher Unparteilichkeit auf die weltlichen Gerichte hingewiesen und dabei Folgendes angeführt wird: τελευταῖον ὅρον καὶ ψῆφον θανάτου ὁ μέλλων ἐκφέρειν κατ' αὐτοῦ (gegen den Angeklagten) πρὸς τὸν ἥλιον ἐπάρας τὰς χεῖρας διαμαρτύρεται ἀθῷος ὑπάρχειν τοῦ αἵματος τοῦ ἀνθρώπου. Καίτοι ὄντες ἐθνικοὶ καὶ οὐ γινώσκοντες θειότητα ἢ τὴν εἰς αὐτοὺς ἀπὸ θεοῦ ἄμυναν ὑπὲρ τῶν ἀναιτίως κατακριθέντων ἀποφεύγουσιν. (Patr. apostol. opera, ed. Cotel. Tom. I. Vgl. auch die Note zu der Stelle.) Hiernach war es ein conſtanter heidniſcher — natürlich römiſcher — Gerichtsbrauch, daß der Richter beim Fällen eines Todesurtheils auf feierliche Weiſe ſeine Unſchuld an dem zu vergießenden Blute bezeugte. Eben dieſen Brauch hat wohl auch Baſilius der Gr. im Auge, wenn er in ſeinen epist. 79. (223. der benedict. Ausgabe) von den Richtern ſagt: πολλὰ στενάξαντες καὶ τὴν ἀνάγκην ἀπολοφυρόμενοι δῆλοι πᾶσι γίνονται πρὸς ἀνάγκην ὑπηρετοῦντες τῷ νόμῳ, οὐ κατ' οἰκείαν ἡδονὴν ἐπάγοντες τὴν κατάκρισιν. Wenn nun nicht wohl gezweifelt werden kann, daß die gedachte Sitte ſchon zur Zeit Jeſu beim römiſchen Criminalproceß in Uebung war, wie ja überhaupt die Entſtehung von dergleichen Solennitäten in der Regel weit über die Periode des Zerfalls einer Volksthümlichkeit hinaufreicht: ſo muß nicht minder als ſicher gelten, daß auch Pilatus, wie ſeine Todesurtheile überhaupt, ſo auch die Verurtheilung Jeſu mit der feierlichen Verwahrung begleitet hat: ἀθῶος ὑπάρχειν τοῦ αἵματος τοῦ ἀνθρώπου a). Was war dann aber für einen römiſchen Richter in Judäa natürlicher, als die Verbindung der aus der römiſchen Gerichtsſprache genommenen Formel mit einer von dem jüdi-

a) Auch die acta Pilati laſſen die Handlung des Landpflegers als eine Anwendung jener Gerichtsſitte erſcheinen, wenn ſie erzählen, Pilatus habe ἀπέναντι τοῦ ἡλίου (Matthäus: τοῦ ὄχλου) die Hände gewaſchen. Man vgl. ferner Theodoret. hist. eccl. 4, 7.

schen Gebrauch entlehnten symbolischen Handlung, durch welche dieselbe für die dem Gerichtsact anwohnende Judenschaft am leichtesten verständlich wurde? Und was will es also heißen, wenn Bruno Bauer spöttisch fragt, was das für eine Welt sey, in der der Richter, der öffentlich frei auf dem Markte unter dem Volke sitzt, sogleich Wasser bei der Hand hat, seine Hände zu waschen? Es ist dieselbe Welt, in welcher bei uns nach alter Sitte der Richter, wenn er ein Todesurtheil eröffnet, einen Stab bei der Hand hat, um ihn zu zerbrechen und dem Delinquenten vor die Füße zu werfen.

Gleichwohl scheint die negative Kritik, weit entfernt, durch die nachgewiesene Thatsache zum Schweigen gebracht zu seyn, vielmehr das Spiel nun erst recht gewonnen zu haben. Gibt ihr doch eben diese Thatsache den einfachsten Schlüssel an die Hand, um den evangelischen Bericht genetisch zu erklären und den geschichtlichen Kern aufzuzeigen, der in seiner mythischen Schale verborgen liegt! In Wirklichkeit hat der römische Landpfleger durch die von ihm abgegebene Versicherung nichts Anderes bezeugt, als daß nicht ihm, dem Richter, sondern einzig dem Angeklagten selbst die Schuld an seinem Geschicke beizumessen sey; von christlicher Seite aber, sey es nun von dem tendenzmäßig arbeitenden Referenten, oder von dem absichtsvoll dichtenden Geist der Gemeinde, wurde seiner Rede eine Wendung gegeben, in welcher sie nicht nur die Unschuld des Pilatus, sondern auch die Unschuld Jesu ausspricht, um die ganze Verantwortlichkeit für das in seiner Verurtheilung liegende Unrecht auf die Juden zu wälzen. So hätten wir hier ein eclatantes Beispiel, wie ein historisches Wort in apologetischem Interesse seinem ursprünglichen Sinn und Zweck entfremdet, ja gewissermaßen in sein Gegentheil verdreht worden ist.

Sehen wir aber doch zu, ob sich die angedeutete Erklärungsweise wirklich so leicht vollziehen läßt. Ist es denk-

bar, daß ein allgemein üblicher Gerichtsausdruck, dessen Bedeutung unverkennbar war, von den ersten Christen zu apologetischen Zwecken benutzt, ja auch nur als ein besonderes Moment in der urchristlichen Tradition über die Verurtheilung Jesu fixirt wurde, wenn dieser Ausdruck dabei eben nur in derselben Weise wie bei jeder anderen Verurtheilung vorgekommen war? Oder hat man z. B. jemals gehört, daß die oben erwähnte Ceremonie des Stabbrechens vor einer Hinrichtung von den Freunden des Verurtheilten zu seinen Gunsten umgedeutet worden sey? Solche in jedem ähnlichen Falle wiederkehrende Förmlichkeiten treten in der Erinnerung als an sich gleichgültige Nebendinge hinter die Entwicklung der Sache selbst zurück, und nur wenn sich dabei irgend etwas Ungewöhnliches zuträgt, fesseln sie die Aufmerksamkeit und geben nach Umständen der Gunst oder Mißgunst Anlaß, in dem Vorgefallenen einen Beweis der Unschuld oder Schuld des Verurtheilten zu finden. Wir können daher das Hervortreten der Erklärung des Pilatus in der Erinnerung gläubiger Augen- und Ohrenzeugen, sowie in der urchristlichen Ueberlieferung überhaupt, nur dann begreifen, wenn wir voraussetzen, daß sie nicht eine bloße Wiederholung der stehenden Formel war, sondern zugleich eine mehr oder weniger bestimmte Hinweisung darauf enthielt, daß der Landpfleger auf seinem Standpunct eine Schuld des Beklagten nicht für erwiesen halte und alle Verantwortung für das von ihm zu bestätigende Todesurtheil von sich ab auf die Häupter des jüdischen Volks gewälzt haben wolle. Daß ein solches Verhalten von Seiten eines Richters über die Maßen kläglich ist, wird Niemand bestreiten; aber Pilatus war nun einmal ein solcher jämmerlicher Diener der Gerechtigkeit, und wer mit Br. Bauer meint, in der wirklichen Welt könne so etwas nicht vorkommen, der sage uns, ob die Geschichte keine Beispiele kennt, daß die Staatsklugheit einen Schuldlosen seinen Feinden geopfert hat. Dagegen ist schwer einzusehen, in-

wiefern für die urchriſtliche Gemeinde das Intereſſe vorgelegen haben ſoll, um jeden Preis die Unſchuld Jeſu durch Pilatus ausſprechen zu laſſen, durch einen Mann, deſſen Zeugniß wegen ſeiner notoriſchen Willkür, Gewaltthätigkeit und Beſtechlichkeit im Richteramt weder bei Juden noch bei Heiden irgend ein Gewicht haben konnte. Das Vorhandenſeyn der apokryphiſchen acta Pilati beweiſt nichts, da der apologetiſche Schwerpunct derſelben anerkanntermaßen nicht in dem Zeugniſſe des Landpflegers zu ſuchen iſt. Vgl. Tischendorf, Evangelia apocrypha, prolegg. p. LXV.

Berichtigungen.

In dem Aufſatz von Heberle über J. Denk (Stud. u. Kritik. 1855. 4.) bittet man zu leſen:

S. 833. Z. 5. dieſer ſt. dieſe.
S. 855. Z. 6. Königs ſt. Kaiſers.
S. 863. Z. 6. Verſehung ſt. Vorſehung.
S. 881. Z. 1. mir ſt. nie.
S. 884. Z. 11. v. unten keinerlei ſt. einerlei.

Recenſionen.

1.

1. **A. Niermeyer,** Verhandeling over de echtheid der Johanneische Schriften. 's Gravenhage, by de erven Thierry en Mensing. 1852. 8. S. X. 420.
2. D. **G. K. Mayer,** die Echtheit des Evangeliums nach Johannes. Schaffhausen, Fr. Hurter. 1854. 8. S. XII. 467.
3. Th. Lic. **K. F. Th. Schneider,** die Echtheit des johanneischen Evangeliums nach den äußeren Zeugnissen. Berlin, Wiegandt und Grieben. 8. S. VI. 61.

Die Frage über das johanneische Evangelium ist eine der brennendsten Zeitfragen in der Theologie, und zwar nicht bloß auf dem Gebiete der deutschen Theologie — davon liefert die oben genannte holländische Schrift den Beweis, auch nicht bloß innerhalb der evangelischen Theologie — das bezeugt die in zweiter Linie namhaft gemachte Schrift eines katholischen Gelehrten. Und diese Frage ist von solchem Gewicht, daß von ihrer Lösung so manches Andere, ja die ganze Auffassungsweise des Christenthums überhaupt abhängt. Nur denke man ja nicht, daß eine tendenzlose Erforschung des vierten Evangeliums aus rein geschichtlichem Interesse zu dem bekannten Ergebniß und hiermit erst zu einer so wesentlich abweichenden Anschauung des Christen-

thums überhaupt geführt habe! Im Gegentheil hat die zuvor ſchon feſtgefaßte Denkweiſe über das Chriſtenthum auf eine ihr entſprechende Anſicht von dem johanneiſchen Evangelium geführt. Denn es iſt bekannt, daß ſchon lange vor dem Jahr 1844, wo die bedeutende Abhandlung von D. Baur über die Compoſition und den Charakter des johanneiſchen Evangeliums erſchienen iſt, bei ihm ſelbſt und ſeiner Schule weſentlich dieſelbe Anſchauung des Urchriſtenthums und ſeiner Entwicklung Fuß gefaßt hatte, wie ſie ſeither weiter dargelegt worden iſt. Die Unterſuchung über das johanneiſche Evangelium hat ſomit nur dazu gedient, die bereits zuvor feſtgeſtellte Geſammtanſicht theils näher zu entwickeln, theils neu zu begründen. Soll aber dieſe Unterſuchung ſammt ihren Ergebniſſen etwas begründen, ſo muß ſie ſelbſt gehörig begründet ſeyn, und hier iſt der Punct, wo der Kritik die Kritik entgegenzutreten hat. Dieß geſchieht in den drei hier anzuzeigenden Schriften, von denen die letzte übrigens nur der Vorläufer noch wichtigerer Forſchungen deſſelben Verfaſſers iſt, wie denn die ganze Frage noch mancher Mitarbeit bedarf.

Es ſind hauptſächlich fünf Seiten, nach denen ſich gegenwärtig die Wiſſenſchaft zu wenden hat, wenn es ſich um den Charakter und Urſprung des vierten Evangeliums handelt:

1) der innere Charakter des Evangeliums ſelbſt;
2) das Verhältniß deſſelben zu den Synoptikern;
3) ſein Verhältniß zur Apokalypſe;
4) die Bedeutung der Paſſaſtreitigkeiten für die johanneiſche Frage;
5) die äußeren Zeugniſſe für das vierte Evangelium.

Alle dieſe Puncte ſind in den oben genannten Schriften mehr oder weniger unterſucht, die zwei erſten übrigens ausſchließlich in der mayer'ſchen Schrift, und zwar, um es kurz zu ſagen, auf eine keineswegs befriedigende Weiſe, ſofern der Verfaſſer, hierin meiſt an Hug's Gutachten über das Leben Jeſu von Strauß ſich anſchließend, die

eigenthümlich baur'ſche Kritik des johanneiſchen Evangeliums weder klar gefaßt, noch genügend widerlegt hat, wie denn gerade in dieſer Hinſicht noch Manches zu thun bleibt. Da die bedeutenderen Leiſtungen der drei obigen Schriften ſich auf die drei letzten Puncte beziehen, ſo wird ſich die folgende Anzeige auf dieſe beſchränken, und zwar gedenkt Referent, einer Sachordnung folgend, je einen Hauptpunct ſo zu erörtern, daß er das in den anzuzeigenden Schriften dahin Einſchlagende beurtheilend darſtellt.

I. Die äußeren Zeugniſſe für das johanneiſche Evangelium.

Während Mayer dieſem Gegenſtand einen bedeutenden Theil ſeines Buches widmet, beſchränkt ſich das Schriftchen von Schneider ausſchließlich auf denſelben, Niermeyer läßt ihn bei Seite. Da hier natürlich der Ort nicht iſt, alles Einzelne, was dahin gehört, zu beleuchten, ſo müſſen wir uns daran genügen laſſen, theils den Hauptgeſichtspunct anzugeben, von welchem aus die Sachen im rechten Lichte erſcheinen, theils einige wichtigere Partien innerhalb dieſes Gebietes hervorzuheben.

Den richtigen Geſichtspunct hat, wie uns ſcheint, der katholiſche Gelehrte, G. K. Mayer, treffend bezeichnet; er beruht, kurz geſagt, auf dem Begriff der Ueberlieferung. Mayer handelt im erſten Theil ſeines Buches (S. 1—187.) von der „geſchichtlichen Bezeugung des johanneiſchen Evangeliums," während der zweite die „innere Erprobung der Echtheit" (188—297.) enthält und der dritte (298—465.) das vierte Evangelium in Beziehung zu den drei älteren Evangelien unterſucht. Im erſten Theil nun geht er davon aus und kommt immer wieder darauf zurück, daß die Thatſache der Ueberlieferung des johanneiſchen Evangeliums innerhalb der allgemeinen Kirche, namentlich kraft ihrer Stetigkeit und gleichzeitigen Geltung in weit entlegenen Theilen der chriſtlichen Welt, für den apoſtoliſchen Urſprung des Buches einſtehe. Er bemerkt: es iſt eine unumſtößliche

geſchichtliche Thatſache, daß das „Evangelium nach Johannes", als ein Werk des Apoſtels, bei der allgemeinen Chriſtenheit in hohem Anſehen ſteht; und verſetzen wir uns in die Zeit nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts, c. 170 bis 180, ſo kann dieſe Thatſache ſelbſt von dem ſkeptiſchſten Kritiker heutiger Tage nicht geleugnet werden. Von dieſem feſten Punct aus ſchließt Mayer vermittelſt des Begriffs der Ueberlieferung auf frühere Generationen zurück: eine Gemeinſchaft wie die der Chriſten in den erſten Jahrhunderten bildet ein zugleich phyſiſches und geiſtiges Continuum; „wie ein Waſſerſtrom iſt ſolch ein Menſchenſtrom von Jünglingen, Männern und Greiſen ein ununterbrochenes Ganzes; das Selbſtbewußtſeyn aber und das Gedächtniß gibt dem ununterbrochenen Fluſſe der ſich folgenden Geſchlechter eine höhere Bindung" (S. 1.). Solchen Genoſſenſchaften könne unmöglich etwas Neues als bereits längſt vorhanden untergeſchoben werden; ſo wenig bei den lutheriſchen Gemeinden ein neues augsburgiſches Bekenntniß als längſt allgemein geltend hätte in Aufnahme kommen können, ebenſo wenig das vierte Evangelium als ein Werk des Apoſtels Johannes, wenn es erſt zwei Generationen nach deſſen Tode verfaßt worden wäre. Ueberdieß wurden die heiligen Schriften der Chriſten von ihrer Entſtehung an in den Gemeindeverſammlungen wöchentlich vorgeleſen: wie war es bei ſolcher Oeffentlichkeit möglich, daß ein neues Werk, als von einer längſt verſtorbenen hervorragenden Perſönlichkeit verfaßt, Aufnahme gefunden hätte, zumal da die Gemeinden zuerſt in großen Städten, den Hauptſitzen des Verkehrs, beſtanden, und das in lebhafter Verbindung und inniger Verbrüderung unter einander? Nun ſoll das vierte Evangelium nach der neuen Hypotheſe nach 150 von Kleinaſien aus ſich verbreitet haben. Damals lebten aber noch ältere Männer aus den Tagen des Apoſtels Johannes ſelbſt. Dieſe ſollen 50 Jahre lang von einer höchſt wichtigen Schrift des Apoſtels nichts gewußt und

nun auf einmal aller Orten eine ſolche ohne Bedenken hingenommen haben, wiewohl ihr alle Bürgſchaft fehlte! Da hilft man ſich mit der Beſchuldigung der Ungeſchichtlichkeit und Unkritik gegen jenes Zeitalter, das bei der Annahme und Kanoniſirung von Schriften nicht kritiſch und hiſtoriſch, ſondern nur dogmatiſch verfahren habe. Dieſen Vorwurf widerlegt jedoch Mayer als völlig unbegründet durch die Thatſache, daß in keinem Zeugniß der alten Kirchenlehrer eine Schrift darum als apoſtoliſch und heilig anerkannt werde, weil deren Inhalt ihnen als wahr erſchien. Wenn auch (negativ) eine Schrift bezweifelt und verworfen wurde, weil ihr Inhalt der Regel des Glaubens und den übrigen apoſtoliſchen Schriften widerſprach, ſo ſey doch keine ſchon darum (poſitiv) anerkannt worden, weil ſie nicht widerſprach. Sie betrachten nicht den Inhalt, ſondern das ſtete Vorhandenſeyn von Anfang an und die Ueberlieferung in den apoſtoliſchen Gemeinden als die Bürgſchaft apoſtoliſchen Urſprungs a). Das iſt echt geſchichtlich; ſolche Einfalt

a) Ein Beleg hiefür, der, wenn wir nicht irren, in dieſem Zuſammenhang nicht beachtet zu werden pflegt, liegt in einem Ausſpruch des Biſchofs Serapion von Antiochien (c. 190 n. Chr., Euſeb. Kirchengeſchichte, V, 19. 22. VI, 11.), der aus Veranlaſſung einer häretiſchen Partei in der ſyriſchen Gemeinde Rhoſſus, welche ſich auf das „Evangelium Petri" berief, eine Widerlegung dieſes ſogenannten Evangeliums geſchrieben hat, worin er unter Anderm ſagt (Euſebius, Kirchengeſchichte, VI, 12.): ἡμεῖς γάρ, ἀδελφοί, καὶ Πέτρον καὶ τοὺς ἄλλους ἀποστόλους ἀποδεχόμεθα ὡς Χριστόν (vgl. Matth. 10, 40.), τὰ δὲ ὀνόματι αὐτῶν ψευδεπίγραφα ὡς ἔμπειροι παραιτούμεθα, γινώσκοντες, ὅτι τὰ τοιαῦτα οὐ παρελάβομεν. Die alten Biſchöfe haben ſich durch einen apoſtoliſchen Namen, den eine Schrift an der Stirn trug, nicht beſtechen laſſen, ſo daß ſie die Schrift ſelbſt als apoſtoliſch angenommen hätten; ſie wiſſen wohl zu unterſcheiden zwiſchen den Apoſteln ſelbſt und angeblichen Schriften derſelben. Die Frage: ob echt oder unecht? beantwortete ſich für ſie durch die παράδοσις; das οὐ παρελάβομεν war eine leicht zu conſtatirende Thatſache von entſcheidendem Gewicht.

macht sie zu Zeugen bei der Frage der Echtheit erst recht geschickt. Die neuesten Bibelkritiker dagegen gründen ihre Hypothesen nur auf den Inhalt der Schriften, indem sie über diese und deren Echtheit nach ihren vorgefaßten philosophischen Meinungen und nach ihren Vorstellungen vom Zustande der ältesten Christenheit urtheilen. *Dieses* Verfahren ist durchaus dogmatisch, und zwar im schlimmsten Sinn (S. 18 f. 43 f.). — In dieser Weise, nicht ohne manchen scharfen Hieb auszutheilen, macht *Mayer* das Princip der Ueberlieferung geltend, und wir halten diesen Gesichtspunct für den richtigen und eignen uns denselben an, nicht bloß weil er auch schon von älteren protestantischen Gelehrten und Apologeten geltend gemacht worden ist, sondern weil er die Wahrheit für sich hat. Auch lassen wir uns durch die Behauptung des katholischen Schriftstellers nicht irre machen, daß man außerhalb *seiner* Kirche, da, wo man die Tradition verwerfe, wenigstens der subjectiven Sicherheit jener alten Zeugnisse nicht froh werden könne (S. 45., vgl. 29.). Ohne uns auf eine Beantwortung solcher Einreden einzulassen, citiren wir einfach eine Aeußerung desselben Verfassers, worin er die Wahrheit ahnt (S. 222.): „Von dogmatischen und ethischen Traditionen (wie die der Pharisäer) ist die *geschichtliche* wohl zu unterscheiden; es wäre sehr unrecht und für die Erkenntniß der Wahrheit gefährlich, die Abneigung gegen die eine Art Ueberlieferung auf die andere überzutragen."

Es ist in der That erstaunlich, mit welcher Leichtigkeit Kritiker, welche ihrerseits gewisse Schwierigkeiten als unüberwindlich hinzustellen wissen, über Hindernisse, die *ihren* Hypothesen entgegenstehen, sich hinwegzusetzen verstehen, so z. B. in Hinsicht der Frage, wie doch das vierte Evangelium, wenn es erst um 150 oder 170 zum Vorschein kam, *sofort allgemeine* unbedenkliche Aufnahme, nicht bei Einzelnen, sondern bei den Gemeinden der ökumenischen Christenheit habe finden können. Man stelle sich doch die

Sache auch einmal recht concret vor! Falls das nagelneue Buch von irgend einem Gemeindeglied oder Presbyter erſtmals in eine gottesdienſtliche Verſammlung gebracht wurde (und das mußte irgendwo einmal geſchehen), ſo konnte die Nachfrage nicht ausbleiben: woher aber? und wie? Und es waren da und dort in Kleinaſien genug Träger der Ueberlieferung vorhanden, an welche die Sache jedenfalls kommen mußte; und wenn nun keinem einzigen von dieſen allen (z. B. in Epheſus, Smyrna, Hierapolis und andern Städten) etwas davon bekannt und überliefert war, daß Johannes der Apoſtel eine Evangelienſchrift verfaßt habe, deren Inhalt zudem von der bisherigen Ueberlieferung über das Leben Jeſu ſo weſentlich abwich, — wie läßt es ſich nur denken, daß eine ſo plötzliche, allgemeine, einmüthige, widerſpruchsloſe Annahme des Buches als einer heiligen Gemeindeſchrift apoſtoliſchen Urſprungs hätte zu Stande kommen können? Und daß die Anerkennung wirklich eine einmüthige geweſen iſt, davon gibt uns Euſebius in poſitiver Weiſe zuverläſſige Kunde, welcher auf Grund umfaſſendſter Kenntniß von älteren und älteſten Quellen, die wir zum Theil gar nicht mehr kennen, den Ausſpruch thut: „das Evangelium nach Johannes, welches den (ſämmtlichen) Kirchen unter dem Himmel durchweg bekannt iſt, muß in erſter Linie einſtimmig angenommen werden" (*ἀνομολογείσθω*, nach der im Sprachgebrauch begründeten Ueberſetzung von Stroth, Euseb. Hist. Eccl. III, 24.; auf dieſes Zeugniß legt auch Schneider, S. 9. 61., großes Gewicht). Und als negatives, indirectes Zeugniß kann der Widerſpruch der ſogenannten Aloger geltend gemacht werden, welcher ſo ganz nur auf dogmatiſchen Gründen beruht, ſo völlig iſolirt ſteht und ſo unmächtig verhallt iſt, daß er, mit Mayer zu reden (S. 17.), als „die Gegenprobe zu der ununterbrochenen und einſtimmigen Ueberlieferung der allgemeinen Chriſtenheit" angeſehen werden kann.

Was die einzelnen Zeugnisse betrifft, so nimmt Mayer einen eigenthümlichen Gang: er faßt zuerst im vierten und fünften Jahrhundert Fuß, indem er einen Eusebius und Hieronymus mit ihrer gelehrten Kenntniß der früheren Väter und Schriftsteller auftreten läßt, und geht von da aus Schritt vor Schritt in das dritte und zweite Jahrhundert zurück, damit die zahlreichen und ausdrücklichen Zeugnisse der Späteren ihr Licht in die älteren Zeiträume ergießen, wo vermöge der Spärlichkeit der auf uns gekommenen Urkunden nur Anzeigen und Spuren zu erwarten sind (Seite 17 ff. 74.). Allerdings kann Eusebius, dem wir ja die Aufbewahrung vieler älteren Bruchstücke ausschließlich verdanken, und dem noch vieles jetzt Verlorne zu Gebote gestanden ist, als ein Mittelpunct der Untersuchung dienen, der gar nicht bloß für seine Zeit, sondern namentlich für die bis auf ihn verflossenen christlichen Jahrhunderte als Gewährsmann hochzuschätzen ist. Aber es versteht sich von selbst, daß wir kein Faulheitspolster daraus machen dürfen, sondern die früheren Zeugnisse selbständig abwägen und prüfen müssen; nur sey die Prüfung eine gerechte und gründliche.

Lic. Schneider, dessen Thätigkeit auf theologischem Gebiete jedem Leser dieser Blätter bekannt ist, handelt im vorliegenden Schriftchen nur zehn der äußeren Zeugnisse ab: Joh. 21., Polykarp, Papias, Melito, Justinus Mart., Basilides, Valentin und seine Schüler, Irenäus, die Aloger und die Passastreitigkeiten. Schon diese Aufzählung zeigt, daß die äußeren Zeugnisse nicht vollständig abgehandelt sind; überdieß sind die Gegenstände selbst zum Theil nur kurz berührt, während andere einer ausführlicheren Beleuchtung gewürdigt worden sind. Das Ganze ist bruchstückartig ausgefallen; es ist keine zusammenhängende Arbeit aus einem Guß. Allein je interessanter und selbständiger Manches ist, was der Verfasser gibt, desto mehr ist zu bedauern, daß ihm die Muße gefehlt hat, um etwas Vollständiges und Einheitliches zu liefern und insbesondere sämmt-

liche neuere einſchlagende Erſcheinungen zu berückſichtigen. Umfaſſender erſcheint in dieſem Stück die Arbeit Mayer's, doch hat auch er noch nicht alle neueren Entdeckungen, welche auf unſern Gegenſtand Licht zu werfen geeignet ſind, z. B. die φιλοσοφούμενα, den Schluß der clementiniſchen Homilien, berückſichtigt.

Erſt neuerlich hat D. Baur pochend gefragt: „Hat man vielleicht in neueſter Zeit ein neues Zeugniß für den johanneiſchen Urſprung des Evangeliums erhalten?" (theol. Jahrbücher, 1854. S. 269.), und der kurze Sinn ſeiner Antwort iſt: nein, wenigſtens ein ſicheres nicht. Und doch iſt es eine merkwürdige Thatſache, daß im laufenden Luſtrum allein mehr Zeugniſſe für das johanneiſche Evangelium neu entdeckt worden ſind, als in einem ganzen Jahrhundert zuvor der Fall geweſen iſt. Zuerſt haben die merkwürdigen φιλοσοφούμενα des Pſeudo-Origenes das Licht erblickt, über deren wirklichen Verfaſſer, ob Hippolytus oder Cajus, der Streit noch unentſchieden liegt; hernach wurde der Schluß der clementiniſchen Homilien und dann Melito's „Schlüſſel" in lateiniſcher Ueberſetzung entdeckt, lauter Urkunden, welche unter Anderem auch Spuren frühen Vorhandenſeyns des johanneiſchen Evangeliums aufweiſen. Die Schrift φιλοσοφούμενα hat einen Bezug hierher, ſofern ſie bezeugt, daß ſowohl Valentin und ſeine Anhänger, als auch ſchon Baſilides und deſſen Schule das Evangelium Johannis benutzt haben. Nur von den Schülern, nicht aber von den beiden Meiſtern gibt Baur zu, daß ſie das vierte Evangelium gekannt und gebraucht haben. Von beiden Gnoſtikern, beſonders von Valentin, handelt Schneider eingehender und führt überzeugenden Beweis, daß allerdings Valentin ſelbſt, ſchon laut Irenäus, noch ſicherer aber nach Hippolytus (um dieſen Namen für die antihäretiſche Schrift zu gebrauchen) von dem vierten Evangelium Gebrauch gemacht habe. Noch wichtiger iſt freilich, wenn der ältere Baſilides (um 125) unſer Evangelium ſchon als

Werk des Apostels Johannes anerkannt hat, was erst durch jene neu entdeckte Schrift an den Tag gekommen ist. Freilich hat man das Gewicht dieser Angabe zu entkräften gesucht durch Hinweisung darauf, daß der Verfasser theils die Häretiker mit heidnischen Philosophen combinire, theils die Sectenstifter mit ihren Schülern manchmal verwechsele. Was das Erstere betrifft, so bemerkt Schneider, S. 26., es verhalte sich hiermit nicht anders, als wenn z. B. Möhler den Protestantismus an den Gnosticismus anzuheften sich bemühe; und mit dem andern Umstand ist höchstens so viel bewiesen, daß möglicherweise auch in diesem Falle eine Verwechselung vorgegangen und dem Basilides selbst zugeschrieben seyn könne, was eigentlich erst auf seine Schüler zutreffe; aber das ist vorerst nichts weiter als eine bloße Möglichkeit, und bevor die Wirklichkeit eines Irrthums in dem bestimmten Fall nachgewiesen ist, kann dieser Einrede nicht so viel Werth beigelegt werden, daß auf die Beweiskraft besagten Zeugnisses verzichtet werden müßte[a]).

a) Ueberhaupt ist diejenige Art von Gegengründen und Einwendungen nicht weit her, bei welcher man mit lauter bloßen Möglichkeiten und leeren Vermuthungen abgespeist wird. Gebraucht Polykarp in seinem Brief an die Philipper Worte, welche einer Stelle im ersten Briefe Johannis so gleich sehen wie ein Ei dem andern, so erwidert man, eine allgemeine Sentenz der Art habe auch anonym circuliren können (Baur, kan. Ev. 350. Anm.); wenn die neu entdeckte Streitschrift wider die Häresen dem Basilides Citate aus dem johanneischen Evangelium in den Mund legt, so wird bemerkt, der Verfasser habe anderswo, also möglichermeise auch hier, dem Meister zugeschrieben, was erst den Schülern angehöre, ebenso in Betreff Valentin's; wenn Apollinarios von Hierapolis unverkennbare Züge aus dem johanneischen Evangelium benutzt, so soll es keineswegs nothwendig seyn, daß er sie gerade aus diesem Evangelium geschöpft habe. Solcherlei Einreden, welche bloßen Ausreden auf ein Haar gleichen, vermögen in den Augen eines Unbefangenen gewiß nicht das Mindeste gegen die Beweiskraft positiver Zeugnisse.

Eine zweite Entdeckung, welche übrigens weder Mayer noch Schneider erwähnen, iſt der Schluß der clementiniſchen Homilien, welchen Dreſſel in einer vaticaniſchen Handſchrift gefunden hat. Dieſer Abſchnitt hat unter Anderem das Merkwürdige, daß darin auf unleugbare Weiſe eine johanneiſche Stelle benutzt iſt, nämlich die Frage der Jünger und die Antwort Jeſu in Betreff des Blindgebornen (Johann. 9, 2. u. 3.), die Antwort des Herrn allerdings mit einem häretiſch umdeutenden Beiſatz. Bevor dieſer Schluß bekannt war, glaubte die tübinger Schule, deſſen gewiß zu ſeyn, daß der Verfaſſer der Homilien das vierte Evangelium nicht kenne — ſelbſt der Ausſpruch von der Wiedergeburt ſollte nicht aus Joh. 3. entlehnt ſeyn, er konnte ja auch anderswoher ſtammen, — auf jeden Fall, meinte man, würde der Verfaſſer, falls er unſer Evangelium kannte, es nicht anerkannt oder poſitiv benutzt haben, weil es in ſeinen judaiſirenden Kram ſo gar nicht taugte. Nun aber iſt unerwarteterweiſe der Beweis vollſtändig geliefert, daß der Homilienſchreiber unſer Evangelium nicht nur gekannt, ſondern auch als geſchichtliche Quelle und als eine mit Auctorität bekleidete Urkunde benutzt hat[a]), ſo entſchieden es auch in ſeinem Geiſt und Inhalt den häretiſchen Lieblingsgedanken der genannten Schrift zuwider iſt. Wenn nun häretiſche Parteien von ſo divergirender Richtung wie Baſilides und Valentin auf der einen Seite und die Geſinnungsverwandten der Homilien auf der andern das vierte Evangelium theils vor, theils nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts kennen und als unantaſtbare Auctorität ehren,

a) Wenigſtens läßt ſich die Auffaſſung G. Volckmar's mit einer unbefangenen Anſchauung der fraglichen Stelle ſchwer reimen, daß das vierte Evangelium, als es (ex hypothesi gegen 160 nach Chriſto) hervortrat, eben als ein Product dieſer Zeit ſo anſprechend gefunden worden ſey, daß es ſelbſt in Kreiſen, denen es nicht zuſagte, ſo weit ſie es brauchen konnten, benutzt wurde (Baur und Zeller, theol. Jahrb. 1854. S. 446 ff.)

ja, so gut es eben geht, für ihre particulären Zwecke zu verwenden und umzudeuten ein Interesse haben, so ist das eine höchst bedeutungsvolle Thatsache, welche beweist, daß das johanneische Evangelium schon vorher, und wohl eine geraume Zeit zuvor, als apostolische Schrift im höchsten Ansehen bei der Christenheit muß gestanden seyn.

Hievon zeugt auch eine dritte Entdeckung, welche Schneider S. 17 f. Anm. 23. erwähnt hat, nämlich eine lateinische Uebersetzung einer Schrift des Melito von Sardes, die von Pitra herausgegeben werden wird, von der er aber in der Vorrede zu einer ähnlichen Sammlung von inedita, Paris 1852, bereits eine Probe mitgetheilt hat. Aus dem von Eusebius, K.-G. IV, 26., entworfenen Verzeichniß der Schriften dieses Kirchenlehrers weiß man schon längst, daß er auch ein Buch mit dem Titel κλεὶς verfaßt hat; von diesem hat sich jetzt eine lateinische Uebersetzung gefunden, und in dem gelegenheitlich gedruckten Bruchstück daraus ist namentlich ein biblischer „Schlüssel" zum geistlichen Verständniß der angeblichen Worte Jesu von den wunderreichen Weinstöcken und Weizenähren des tausendjährigen Reichs enthalten, die in einem bekannten Fragment des Papias vorkommen. Eben in diesem kurzen melitonischen Bruchstück, an dessen Echtheit und Integrität zu zweifeln kein Grund vorliegt, finden wir nicht weniger als drei johanneische Stellen (nämlich 15, 5. 6, 54. 12, 24.) in der Weise angeführt, daß mehr oder weniger Worte genau und buchstäblich wiedergegeben sind mit der Formel: Christus in evangelio. Hiemit tritt Melito, dieser angesehene kleinasiatische Kirchenlehrer, der ungefähr um 170 gestorben ist, in die Reihe der gewichtigsten Zeugen für das johanneische Evangelium. Mag man auch das Gewicht dieser drei neu entdeckten Zeugnisse gering schätzen, immerhin muß doch der Umstand einen tiefen Eindruck machen, daß alle die uralten Denkmäler, welche durch eine besondere Fügung in unseren Tagen aufgedeckt worden sind,

ſofern ſie überhaupt das vierte Evangelium berühren, für das Alter und hohe Anſehen deſſelben zeugen, während noch nicht eine einzige Urkunde zu Tage gekommen iſt, welche wider daſſelbe zeugte.

II. Die Bedeutung der Paſſaſtreitigkeiten für die johanneiſche Frage.

Der rationaliſtiſche Vorgänger Baur's, Bretſchneider, hat ſchon 1820 in den Probabilien die Paſſaſtreitigkeiten als ein Zeugniß gegen den apoſtoliſchen Urſprung des johanneiſchen Evangeliums gebraucht; mit noch mehr Energie hat Baur dieſelben als einen poſitiven Beweis, daß der Apoſtel Johannes das Evangelium nicht geſchrieben haben könne, geltend gemacht. Dieſer Gegenſtand iſt in ſämmtlichen hier angezeigten Schriften zur Sprache gebracht, und zwar ſo, daß der holländiſche Gelehrte ſich S. 372 ff. am engſten an das bekannte weitzel'ſche Werk anſchließt, der katholiſche Schriftſteller dieſes Buch zwar auch benutzt, aber ihm in weſentlichen Puncten entgegentritt, während Schneider ſeine Erörterung über dieſe Frage ganz unabhängig von Weitzel, weil zwei Jahre vor dem Erſcheinen letzteren Buches, niedergeſchrieben hat.

Die Argumentation Baur's, läßt ſich in folgenden drei Sätzen zuſammenfaſſen:

1) der Apoſtel Johannes iſt eine Auctorität für die kleinaſiatiſche Tradition über die Paſſafeier;

2) das vierte Evangelium aber ſteht auf der Seite der occidentaliſchen, römiſchen Feſtſitte; folglich

3) kann, da an der Glaubwürdigkeit und apoſtoliſchen Herkunft der kleinaſiatiſchen Ueberlieferung nicht zu zweifeln iſt, der Apoſtel Johannes das vierte Evangelium unmöglich geſchrieben haben.

Wenn die zwei erſten Sätze ſtichhaltig ſind, ſo iſt gegen den dritten mit dem beſten Willen nichts auszurichten; alſo

ſind vor Allem die zwei erſten Sätze zu prüfen, hauptſächlich der zweite, aber allerdings auch der erſte.

Den erſten Satz angehend, ſo kann darüber kein Zweifel beſtehen, daß der Apoſtel Johannes eine Hauptauctorität der Kleinaſiaten in dem Paſſaſtreit geweſen iſt. Daß Polykarp, als er bei ſeinem Beſuch in Rom mit Biſchof Anicet über die Sache mündlich verhandelte, ſich namentlich auf den Vorgang des Apoſtels berufen habe, wird durch die Erörterung des Irenäus bei Euſebius, K.-G. V, 24., wenigſtens wahrſcheinlich gemacht. Poſitiv und unmittelbar zeugt für die Anlehnung der Orientalen an die Auctorität des Johannes in dieſer Angelegenheit das merkwürdige Synodalſchreiben des Polykrates, welcher ſich ausdrücklich auf Johannes beruft, den Jünger, der an der Bruſt des Herrn gelegen, welcher Prieſter, Märtyrer und Lehrer geweſen ſey (ebendaſelbſt). Sobald aber der Charakter und das Weſen der kleinaſiatiſchen, von Johannes überlieferten Paſſafeier beſtimmt werden ſoll, ſo gehen die Anſichten auseinander, und man iſt über die Frage, worin denn eigentlich der Differenzpunct gelegen ſey, noch heute durchaus nicht einig. So viel iſt ausgemacht, daß die Kleinaſiaten den vierzehnten Niſan, alſo den Monatstag des jüdiſchen Kalenders, abgeſehen von dem Wochentag, unbedingt feierten, während die Occidentalen den genannten Monatstag nicht feſtlich begingen (μὴ τηρεῖν), ſondern den Wochentag, nämlich durchaus nur den Sonntag als Feſt der Auferſtehung und den Freitag zuvor als Feſt des Todes Jeſu feierten. Somit handelte es ſich jedenfalls um eine Frage chriſtlicher Feſtrechnung, indem die Einen ſich an die alte jüdiſche Jahresrechnung anlehnten, während die Andern die chriſtliche Feſtreihe im Paſſacyklus unabhängig vom jüdiſchen Feſtkalender feſtſtellten. D. Baur gibt nicht zu, daß die Differenz lediglich nur dieſen chronologiſchen Charakter gehabt habe, ſondern behauptet, daß den Kleinaſiaten das feſtliche Gedächt-

niß des von Jeſu gehaltenen Paſſamahls die Hauptſache, und ein entſprechendes Mahl der Mittelpunct ihrer Feier geweſen ſey. Hier iſt es nun, wo ſowohl Mayer als Schneider ihm entgegentreten, am entſchiedenſten der letztere, ſich ſtützend (S. 51.) auf die Darſtellung des Streits bei Euſebius, K.-G. V, 23 f., „worin auch nicht die geringſte Andeutung liege von Beobachtung eines Paſſamahls, ſondern überall nur von Beobachtung des Paſſtages (*τηρεῖν τὴν ἡμέραν*) bei den Kleinaſiaten, bei den Römern dagegen von einem *ἐπιτελεῖσθαι τὸ τῆς τοῦ κυρίου ἀναστάσεως μυστήριον.*“ Mayer verfährt in dieſer Angelegenheit ähnlich wie bei den äußeren Zeugniſſen: er geht von der Beilegung des Streits unter Conſtantin dem Großen aus; und es iſt unleugbar, daß in dieſer Epoche der Streit lediglich nur eine Kalenderfrage war, ſofern die Orientalen nach jüdiſchem Kalender den vierzehnten Niſan als Mittelpunct des Paſſacyklus fixirt hatten, die übrige Chriſtenheit ihre Feſtordnung unabhängig von der jüdiſchen Rechnung feſthielt. In dem ausführlichen Schreiben des Kaiſers über dieſe Angelegenheit (Euseb. de vita Const. III, 18 seqq.) handelt es ſich einzig und allein um den Termin der chriſtlichen Paſſafeier, und die Abſicht iſt, dieſen für die Geſammtkirche identiſch zu fixiren, damit einerſeits die Chriſtenheit von der für ſie unehrenhaften Abhängigkeit von der Rechnung der unglaubigen und feindſeligen Juden emancipirt, andererſeits die in einem ſolchen Punct höchſt wünſchenswerthe Einigkeit und Einheit der ganzen katholiſchen Kirche verwirklicht werde (*ἔδοξε καλῶς ἔχειν ἐπὶ μιᾶς ἡμέρας πάντας τοὺς πανταχοῦ ἐπιτελεῖν*). Socr. Hist. E. I, 6. Keine Spur läßt ſich davon entdecken, daß die Quartodecimaner jener Zeit in irgend einem andern Punct außer dem rein chronologiſchen ſich einen Judaismus hätten zu Schulden kommen laſſen (vergl. Weitzel, chriſtl. Paſſafeier, S. 259 ff.). Allein dieſe Thatſache allein iſt noch nicht entſcheidend für frühere Jahrhunderte, denn es iſt immerhin möglich, daß

eine früher tiefere, umfassendere und vielseitigere Differenz sich im Lauf der Zeit verflacht und veräußerlicht hätte. Darum müssen die Urkunden der älteren Zeit selbst ins Auge gefaßt werden. Das thut D. Baur; er stützt seine Behauptung, daß die Orientalen den vierzehnten nicht als den Todestag Jesu, sondern als den Tag seines letzten Passamahls mit den Jüngern gefeiert haben sollen, auf die in der byzantinischen Osterchronik aufbewahrten Fragmente von Hippolytus und Apollinarios, wobei er voraussetzt, daß beide auf occidentalischer Seite stehen und gegen die kleinasiatische Praxis polemisiren. Gerade diese Voraussetzung wird aber angefochten. Mit großer Bestimmtheit und Zuversicht erklärt Schneider, S. 51 f., diese Fragmente haben mit dem ganzen Streit zwischen Rom und Kleinasien durchaus nichts zu thun, ihre Einmischung in diese Streitfrage sey völlig unberechtigt. Und allerdings ist schon der Umstand sehr beachtenswerth, daß die Bruchstücke von Apollinarios im Chronicon paschale ohne allen und jeden Zusammenhang mit den kleinasiatischen Streitigkeiten mitgetheilt sind. Ferner liegt im Text selbst lediglich keine Spur, daß die bekämpften Gegner die kleinasiatische Kirche selbst seyen: „es gibt Leute, welche aus Unwissenheit Streit erregen und behaupten, der Herr habe am vierzehnten mit den Jüngern das Lamm gegessen, am großen Tage der ungesäuerten Brode aber selbst gelitten" u. s. w. Im zweiten Fragment rühmt Apollinarios den vierzehnten als das wahre Passa des Herrn, als das große Opfer des Sohnes Gottes, anstatt des Lammes, mit großem Nachdruck. Aus diesen Worten zieht Schneider, S. 54 ff., den Schluß, daß der Verfasser, der den vierzehnten als den Leidenstag Christi hervorhebt, in vollem Einklang mit den Kleinasiaten und keineswegs auf Seiten der Römer stehe, denen ja das *τηρεῖν τὴν τεσσαρεσκαιδεκάτην* ein Dorn im Auge und die Feier des Freitags und Sonntags die Hauptsache war; ferner daß seine Gegner Judenchristen seyen, die sich

nur an Matthäus hielten. Wir können ihm hierin nur beiſtimmen und erkennen ſeine aus den Quellen geſchöpfte und auf unabhängigem Wege mit Weitzel zuſammentreffende Erörterung für begründet, während der letztere auch noch aus der Perſönlichkeit des Apollinarios bewieſen hat, daß er ein Sprecher der kleinaſiatiſchen Kirche und Paſſafeier ſey, und nicht ein Gegner derſelben. Was ſodann die Fragmente des Hippolytus betrifft, ſo macht Mayer S. 418 f. auf den Wortlaut des einen aufmerkſam, wornach von einer Partei oder gar einer ganzen Kirchenprovinz darin nicht die Rede ſey, ſondern der Schriftſteller es mit einem einzelnen Gegner zu thun habe: „er ſagt: ich muß thun wie der Herr — er irrt, er weiß nicht". Mayer meint ſogar, den beſtimmten Gegner nennen zu können, welcher beſtritten wird; das könnte, vermuthet er (mit Weitzel, S. 86 f.) jener Blaſtus geweſen ſeyn, welcher in Rom eine Spaltung in judaiſtiſchem Sinn veranlaßt habe; doch fühlt er ſelbſt, daß zu wenig poſitive Hinweiſungen vorliegen, um der Vermuthung einiges Gewicht zuzuſchreiben (S. 418). Schneider bezieht die Polemik (S 57 f.) überhaupt auf judaiſtiſch Geſinnte, Weitzel beſtimmter auf die laodiceniſche Partei um das Jahr 170. Kurz, es fehlt an ſicheren Daten darüber, wer es iſt, den Hippolytus bekämpft; und daß es gar die kleinaſiatiſche Kirche ſey, hat ſo wenig Wahrſcheinlichkeit für ſich, daß die Benutzung dieſer Urkunden zur Beleuchtung der orientaliſchen Anſicht und Sitte völlig unbegründet erſcheint. Ohnedieß enthält weder, wie oben geſagt, des Euſebius Erzählung von dem Streit, noch das von ihm aufbewahrte, von Baur u. A. als lichtvollſtes Document hoch gehaltene Schreiben des Biſchofs Polykrates eine Andeutung davon, daß bei der kleinaſiatiſchen Praxis und Feſtſitte das Paſſamahl der eigentliche Mittelpunct geweſen ſey. Und da auch Weitzel's Anſicht, daß es ſich nebſt der Feſtrechnung überhaupt namentlich um den Termin gehandelt habe, wo das Faſten

aufhören und die Feſtfreude beginnen ſolle, ob ſchon am Todestag oder erſt am Auferſtehungstag Jeſu, — Angeſichts der Quellen doch manchem Bedenken unterliegt (namentlich Mayer S. 394. und ſonſt, beſtreitet dieſe Anſicht im Blick auf Euſebius): ſo iſt das Weſen derjenigen Paſſaſitte, welche ſich auf den Apoſtel Johannes ſtützte, ſicher nur in der Feſthaltung des vierzehnten Niſan, abgeſehen vom Wochentag, zu finden, und zwar in dem Sinn, daß dieſer Tag als Todesfeſt Jeſu feſter Mittelpunct der Feier war, und das Oſterfeſt ſich unbedingt nach dem Todestag Chriſti richten mußte.

Der zweite Satz des baur'ſchen Arguments behauptet, das vierte Evangelium ſtehe auf Seiten der römiſch-occidentalen, nicht der kleinaſiatiſchen Sitte. — Wie ſo? — Antwort: „es beugt in der Leidensgeſchichte recht abſichtlich dem Gedanken vor, als ſey das letzte Mahl Jeſu ein Paſſamahl geweſen", 13, 1. — Dieß hätte aber nur dann etwas zu bedeuten, wenn die orientaliſche Sitte weſentlich in der Feier des letzten Paſſamahls Jeſu beſtünde; da dieß laut Obigem der Begründung entbehrt, ſo begreift jene Thatſache weder einen Gegenſatz wider die kleinaſiatiſche Feſtſitte, noch ein Zuſammentreffen mit der occidentaliſchen Sitte in ſich.

Somit fällt auch der dritte Satz zu Boden, nämlich der Schluß aus dem angeblichen Widerſpruch zwiſchen unzweifelhafter johanneiſcher Paſſatradition und der johanneiſchen Schrift, daß der Apoſtel Johannes das Evangelium unmöglich könne geſchrieben haben. Im Gegentheil zeugt die Geſchichte der kleinaſiatiſchen Paſſafeier poſitiv für den apoſtoliſchen Urſprung des johanneiſchen Evangeliums, und zwar nach drei beſonderen Richtungen:

a) in Hinſicht des Todestages Jeſu;

b) in Betreff der Anſicht von der Bedeutung des Todes Jeſu als des wahren Paſſalammes;

c) in Hinſicht der ausdrücklichen Berufung kleinaſiati-

ſcher Kirchenlehrer auf Johannes als Evangeliſten und auf ſeine Evangelienſchrift.

Ad a. Sowohl Mayer, S. 419., als Schneider, S. 49., machen geltend, daß gerade die Beobachtung des vierzehnten Niſan als Paſſafeſts mit dem vierten Evangelium auffallend harmonire, ſofern dieſes den vierzehnten als Todestag Jeſu bezeichnet und das letzte Mahl Jeſu mit ſeinen Jüngern auf den dreizehnten ſetzt, während nach den ſynoptiſchen Evangelien am vierzehnten das Paſſamahl des Herrn mit ſeinen Jüngern, ſein Kreuzestod aber am funfzehnten ſtattgefunden hat. Es ſpringt in die Augen, wie das τηρεῖν τὴν τεσσαρεσκαιδεκάτην mit der johanneiſchen Leidenschronologie congruirt und auf das johanneiſche Evangelium ſich ſtützt.

Ad b. Die Idee Chriſti als des wahren und eigentlichen Paſſalammes, wodurch alſo das Typiſche des alten Teſtaments ſeine Bedeutung verliert, tritt im johanneiſchen Evangelium allerdings mit Nachdruck auf. Und eben dieſelbe Idee haben ſich nicht nur die Gegner, ſondern gerade die Anhänger der kleinaſiatiſchen Sitte angeeignet; gerade darum hielt man den vierzehnten feſt, weil er der Tag der Erfüllung des Vorbildes, der Tag des wahren und eigentlichen Paſſaopfers war (Schneider S. 49 f.).

c. Aber auch ausdrücklich haben ſich die kleinaſiatiſchen Väter auf das Johannesevangelium berufen. Indem Polykrates in der mehrerwähnten Urkunde den Apoſtel Johannes als Auctorität anführt, nennt er ihn ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών, eine Bezeichnung, die nicht aus den Synoptikern, ſondern nur aus dem johanneiſchen Evangelium (21, 20. 13, 23.) geſchöpft ſeyn kann; und wenn man vermuthen wollte, der epheſiniſche Biſchof habe dieſen Zug nicht der Schrift, ſondern der mündlichen Ueberlieferung zu verdanken gehabt, ſo ſpricht hiegegen ſeine Berufung auf die πᾶσα ἁγία γραφή, die er durchgegangen habe, und auf das Evangelium (κατὰ τὸ εὐαγγέλιον), worunter

entweder die Geſammtheit der kanoniſchen Evangelien oder geradezu das johanneiſche Evangelium zu verſtehen iſt, nach welchem allein der Tag des Oſterlamms mit dem Todestag Jeſu, des wahren Paſſa, klar und unzweideutig zuſammenfällt. „Ja, es iſt wahr", — ruft Mayer aus (S. 398.) — „das Actenſtück iſt lichtvoll, und es beweiſt urkundlich, daß in der Kirche zu Epheſus ſelbſt das Evangelium nach Johannes bis zurück in die Tage des Apoſtels vorhanden war, und daß die johanneiſche Schrift und die johanneiſche Ueberlieferung in Bezug auf den Todestag des Herrn vollſtändig zuſammenſtimmen." Noch ſprechender iſt das Zeugniß der Fragmente des Apollinarios, welchen wir als Sprecher der kleinaſiatiſchen Kirche, ſtatt als Gegner, zu betrachten haben. Schon aus dem erſten derſelben, worin er denen, die ſich für den funfzehnten als Todestag Jeſu auf Matthäus beriefen, den Widerſtreit entgegenhält, in welchem nach ihnen die Evangelien untereinander ſtehen würden (*στασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια*) — erhellt, daß der Verfaſſer dasjenige Evangelium wohl kennt, von deſſen „unausgleichbarem, auf geſchichtlichem Wege unlösbarem Widerſpruch gegen die Synoptiker" Niemand ſtärker zu reden weiß als D. Baur (vergl. Schneider, S. 54 f., Mayer, S. 421 ff.). Das zweite Bruchſtück von Apollinarios, welches die begeiſterte Charakteriſtik des vierzehnten als des wahren Herrnpaſſa enthält, nennt den Gekreuzigten insbeſondere *ὁ τὴν ἁγίαν πλευρὰν ἐκκεντηθείς, ὁ ἐκχέας ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ τὰ δύο πάλιν καθάρσια, ὕδωρ καὶ αἷμα, λόγον καὶ πνεῦμα*, bringt alſo eine Thatſache bei, die ausſchließlich nur aus dem vierten Evangelium (19, 34 ff., vergl. 1 Joh. 5, 8.) geſchöpft ſeyn kann (Mayer S. 425.); denn die Hypotheſe, daß der Schriftſteller dieſen Zug auch anderswoher haben könne, iſt, wie Schneider (S. 56 f.) mit Recht ausſpricht, „wahrhaft unbegreiflich, aber darum auch völlig unwiderlegbar". Endlich dient das oben erwähnte, kürzlich in la-

teinischer Uebersetzung bekannt gemachte Bruchstück aus Melito's „Schlüssel" ebenfalls zum Zeugniß, daß ein so entschiedener Vorkämpfer der kleinasiatischen Passafeier, wie Melito von Sardes auch nach Baur gewesen ist, das johanneische Evangelium recht wohl gekannt und häufig gebraucht hat. Beweis genug, daß die Kleinasiaten „in vollem Einklang mit dem johanneischen Evangelium stehen", und daß sie, wie auf die johanneische Ueberlieferung, so auch auf das mit ihr einstimmige johanneische Evangelium sich berufen haben. Alles zusammengenommen, legen die Passastreitigkeiten, statt ein „unumstößliches Argument" wider den johanneischen Ursprung des Evangeliums zu liefern, im Gegentheil ein höchst bedeutsames Zeugniß für die Echtheit desselben ab (Schneider, S. 57 ff.).

III. Das Verhältniß des johanneischen Evangeliums zur Apokalypse.

Unter 1. liegt eine Schrift vor, welche nach unserem Urtheil höchst schätzenswerthe Beiträge zur Entkräftung des aus der Apokalypse gezogenen Arguments gegen den johanneischen Ursprung des Evangeliums geliefert hat. Die haager Gesellschaft zur Vertheidigung des Christenthums, welche im Jahr 1827 mit Rücksicht auf Bretschneider's Probabilia eine populäre Nachweisung der Echtheit des johanneischen Evangeliums gefordert und die Arbeit des württembergischen Dekans C. V. Hauff gekrönt hatte („die Authentie und der hohe Werth des Evangeliums Johannis", Nürnberg 1831), hat in neuerer Zeit, mit Bezug auf die dermalen schwebende Probleme, folgende Frage ausgeschrieben:

„Da man früher gemeint hat, daß die Unechtheit der Offenbarung Johannis aus dem Evangelium und den Briefen, welche diesem Apostel beigelegt werden, sich ergebe, und heutzutage umgekehrt Einige die Echtheit der Offenbarung annehmen und daraus die Unechtheit des Evange-

liums und der Briefe zu beweiſen ſuchen: ſo fragt die Geſellſchaft: Worin unterſcheiden ſich von einander die Schriften des neuen Teſtaments, welche dem Johannes zugeſchrieben werden? Welches ſind andererſeits die Puncte ihrer Uebereinſtimmung? Welches iſt der Schluß, den man aus dem einen und andern in Betreff ihrer Echtheit zu ziehen hat?"

In dieſer wiſſenſchaftlichen Aufgabe iſt ſowohl der gegenwärtige Stand der Sachen nach verſchiedenen Seiten hin richtig feſtgeſtellt, als auch das Ziel, welches eine unparteiiſche Unterſuchung im Auge zu behalten hat; und an der Zeitgemäßheit der auf dem Gebiete der höheren Kritik und der Bibelkunde ſo belangreichen Frage kann ohnedieß Niemand zweifeln. Der Schriftſteller, deſſen Arbeit im Jahre 1850 von den Directoren der Geſellſchaft gekrönt wurde, A. Niermeyer, damals Prediger einer kleinen Dorfgemeinde, jetzt Profeſſor der Theologie und Univerſitätsprediger zu Leyden, hat ſich früher durch eine von derſelben Societät gekrönte Preisſchrift über die Echtheit des Briefs an die Epheſer und ſeitdem durch verſchiedene kritiſche Abhandlungen gegen Baur und die tübinger Schule in ſeinem Vaterland rühmlich bekannt gemacht. Die gegenwärtige Schrift verdient aber, auch in Deutſchland bekannt zu werden, und da ſie in niederländiſcher Sprache geſchrieben iſt, ſo wird Referent, bei der Gediegenheit derſelben, um ſo mehr Entſchuldigung finden, wenn er etwas ausführlicher über dieſelbe berichtet.

Der Verfaſſer hat, wie er am Schluſſe bekennt, die Apokalypſe früher ſelbſt für unecht gehalten, iſt aber durch die tübinger Unterſuchungen zu gründlicherem Forſchen über das Urchriſtenthum veranlaßt worden und hat auf dieſem Wege die Ueberzeugung gewonnen, daß die Echtheit der Apokalypſe anerkannt werden könne, ohne die des Evangeliums und der Briefe aufzugeben. Die vorliegende Unterſuchung zerfällt, der aufgeſtellten Frage entſprechend und auch völlig ſachgemäß, in drei Theile: 1) Die Differenz

zwischen Apokalypse und den übrigen johanneischen Schriften; 2) Uebereinstimmung zwischen denselben; 3) Schluß aus diesem gedoppelten Verhältniß in Beziehung auf die Echtheit der johanneischen Schriften.

1. Die Differenz zwischen der Offenbarung und dem Evangelium Johannis wird von zwei verschiedenen Seiten aus so hoch gespannt, daß eine Ausgleichung und namentlich die Abfassung beider durch eine und dieselbe Persönlichkeit schlechterdings unmöglich seyn soll: einerseits spricht die schleiermacher'sche Schule dem Apostel das Evangelium zu, die Apokalypse ab, andererseits verneint die baur'sche Schule den apostolischen Ursprung des Evangeliums und der Briefe und bejaht die johanneische Authentie der Apokalypse; beide Parteien aber reichen sich über dem von de Wette formulirten Dilemma die Hände von hüben und drüben: „wenn der Apostel Johannes Verfasser des Evangeliums und der Briefe ist, so hat er die Apokalypse nicht geschrieben, oder wenn diese sein Werk ist, kann er nicht Verfasser der anderen Schriften seyn." Es ist der Mühe werth, gerade die Differenz scharf ins Auge zu fassen, so wie sie ist, und sie allerdings nicht geringer, aber auch nicht größer zu machen, als sie in der Wirklichkeit ist. Niermeyer thut dieß, indem er unterscheidet: a) Differenz in Gattung und Art der Schriften, b) in Form und Composition, c) in Denkart und Begriffen, d) in der Schreibart.

Was a) die Gattung der Schriften betrifft, so erkennt er in der Apokalypse ein Buch der Weissagung und zwar, nach Lücke, ein Erzeugniß eschatologischer Apokalyptik, wurzelnd in der alttestamentlichen Prophetie und sich ausdrückend in der alttestamentlichen Prophetensprache, während das Evangelium Geschichte, Lebensgeschichte des Erlösers, enthält, allerdings lehrhaft und nach bestimmtem Gesichtspunct (20, 31.) den Stoff auswählend, auch über gewöhnliche Geschichtschreibung sich erhebend, indem stetig die

δόξα θεοῦ in Jesu Christo aufgezeigt wird. Hiebei wirkten Ort, Zeit und Leser mitbestimmend ein: am Ende des ersten Jahrhunderts fing die Gnosis an, zu blühen und alexandrinische Theosophie einzudringen, Jerusalem war untergegangen, Israel stand als feindliche Gewalt dem Christenthum gegenüber, das sich über Judenthum und Heidenthum erhob und Alle ohne Unterschied zu sich rief, um ihnen ewiges Leben zu geben. b) Nach Form und Composition unterscheiden sich beide Schriften, gemäß ihrer Gattung und ihrem Inhalt; jedes Buch trägt das Gewand, das ihm paßt: im Evangelium finden wir die gelehrt jüdische Kunstform der Apokalypse, die apokalyptische Bilder- und Prophetensprache nicht wieder, sondern eine meist ruhig dahinfließende Rede, eine einfache Zusammenstellung; denn die planmäßig durchgeführte Kunstform, wie sie Baur im Evangelium entdeckt zu haben glaubt, gibt Verfasser nicht zu.

Die Hauptdifferenz liegt c) in der Denkart und den Begriffen. Hier vermag der Verfasser dem Urtheil von Ebrard, daß zwischen Evangelium und Offenbarung die „durchgreifendste" Einheit der Begriffe und Vorstellungen stattfinde, so wenig zuzustimmen, als dem Urtheil der Tübinger, welche, wie er richtig erinnert, den Inhalt der Offenbarung zu buchstäblich materiell, den des Evangeliums zu spirituell fassen. Er selbst legt Lücke's von so vielen Seiten als treffend anerkannte Auseinandersetzung der Lehrverschiedenheit zwischen Evangelium und Offenbarung zu Grunde, jedoch ohne sich dieselbe vollständig anzueignen; namentlich erkennt er den Gegensatz in Hinsicht des Grundbegriffs der Apokalypse: Parusie, nicht als richtig formulirt an, denn Lücke habe sicherlich den Begriff der Parusie im Evangelium zu sehr vergeistigt, und in der Offenbarung trete die äußere Entwickelung und Vollendung des Reiches Gottes, die äußere Vernichtung der antichristlichen Mächte nur mehr hervor. Was insbesondere die judaisirende

Richtung der Apokalypse betrifft, so drängt die Uebertreibung des sinnlich-jüdischen Standpuncts derselben dem Verfasser die Wahrnehmung ab, daß man offenbar die Schale für die Perle ansehe: wo habe denn ein israelitischer Schriftsteller, selbst wenn er sich auf einem höchst freisinnigen Standpunct befand, sich hinwenden können, um Formen, Bilder, Farben zu entlehnen, als zum israelitischen Volk und zur alttestamentlichen Religion, zumal er prophetisch-apokalyptisch auftrat? spreche ja ein Paulus, selbst in dem antijüdischen Brief an die Galater, von dem „Israel Gottes" und dem „obern Jerusalem"! Und Johannes unterscheide doch 7, 4 ff. von den gezählten 144,000 aus Israel, als der symbolischen Grundzahl der gesammten Christengemeinde, die unzählbare Schaar aus allen Nationen. Daß aber, wie Baur früher und noch in seiner neuesten Schrift (das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte, S. 75 f.) behauptet, die Zwölfzahl der Apostel, deren Namen auf den Grundsteinen des neuen Jerusalems stehen (21, 14.), den Paulus aus der Apostel Zahl ausschließe, ja daß 2, 2. unter denjenigen, welche sich selbst für Apostel ausgegeben haben, ohne es zu seyn, Niemand anderes verstanden seyn soll, als der Heidenapostel mit seinen apostolischen Gehülfen, — das verwirft der Verfasser mit Fug und Recht als total unbegründet. Wenn Israel symbolisch das ganze Reich Christi darstellt, so konnten nur die zwölf Apostel erwähnt werden, die ja mit Rücksicht auf die zwölf Stämme und für das Volk Israel erwählt worden waren; dieß habe selbst der freisinnigste Pauliniſt, wenn es ihm nur nicht an Geschmack fehlte, unmöglich vermeiden können. Und wie könne man sich auch nur vorstellen, daß derselbe Apostel Johannes, der Gal. 2. dem Paulus die rechte Hand der Gemeinschaft gereicht hat, ihn als einen Mann hätte brandmarken wollen, der das Apostelamt sich ohne Fug und Recht angemaßt habe (S. 88 f.)! — d) In Hinsicht der Schreibart kommt der Unterschied darauf hinaus: die

Apokalypse wimmelt von Hebraismen, im ganzen neuen Testament hat sie die stärkste hebräische Färbung, Evangelium und Briefe die schwächste; die Offenbarung hat das am mindesten reine Griechisch, Evangelium und Briefe das reinste. Ersteres läßt sich nicht anders erwarten, denn wir hören ja in der Apokalypse die Sprache der Propheten des alten Bundes, das Buch besteht gleichsam aus lauter alttestamentlichen Stellen, so jedoch, daß der Verfasser seinen Stoff frei und selbständig behandelt, auch den LXX. gegenüber. Ausführlich und genau untersucht Niermeyer insbesondere die syntaktische Eigenthümlichkeit des Styls der Apokalypse, als zusammenhängend mit der alttestamentlich gefärbten Eigenthümlichkeit des Buches überhaupt (S. 100 ff.); es ist aber hier der Ort nicht, darauf näher einzugehen.

Den zweiten Theil (S. 116—260.), von der Uebereinstimmung zwischen der Apokalypse einer- und dem Evangelium nebst Briefen andererseits, eröffnet Niermeyer in der Erwartung, nachdem schon von so vielen Seiten, selbst von Gegnern, wesentliche Berührungspuncte zwischen den beiderseitigen Schriften anerkannt worden sind, doch noch einen und den anderen Zug von Uebereinstimmung anzutreffen, obwohl diese ebenso wenig eine völlige seyn werde, als der Unterschied zwischen beiden der schärfste Gegensatz gewesen sey; da Art und Inhalt beider Schriften Verschiedenheiten im Einzelnen nothwendig mit sich bringen, so dürfe man auch entferntere Verwandtschaft nicht unbeachtet lassen. Er faßt hier ins Auge: a) Composition und Art der Schriften, mit der sich darin ausprägenden Eigenthümlichkeit des Verfassers; b) Denkart und Begriffe, namentlich in Betreff des Judenthums; c) Gebrauch des alten Testaments; d) sprachliche Eigenthümlichkeit.

a) Hinsichtlich der Composition und der Individualität des Verfassers macht Niermeyer vor Allem aufmerksam auf die Genialität, durch welche sowohl die Offenbarung

als das Evangelium mit den Briefen ſich vor andern Schriften des neuen Teſtaments auszeichnen. Beide zeigen einen inneren feſten originalen Zuſammenhang innerhalb ihrer ſelbſt; überdieß haben ſie, wie auch Baur anerkennt, einen gemeinſamen Grundgedanken, ſofern der Kampf zwiſchen Licht und Finſterniß und der Sieg Chriſti über die Finſterniß Inhalt beider Werke iſt. Allerdings herrſche im Evangelium nicht die Phantaſie, ſondern der Gedanke und die Phantaſie der Dialektik, dennoch ſey auch eine dichteriſche Ader darin, der Prolog ſchwinge ſich wie ein Adler zur ewigen Sonne auf, und das Evangelium ſchildere die Vergangenheit ſo anſchaulich wie die Offenbarung die Zukunft; der Evangeliſt habe geſehen, was er beſchreibt, wie der Verfaſſer der Offenbarung beſchreibe, was er (in der Entzückung) geſchaut habe. Aehnlich der Offenbarung, ſpreche auch das Evangelium (und die Briefe) viel in Bildern und Symbolen, wie: das Lamm, Hunger und Durſt, Lebenswaſſer, Licht, Sehen, Blindheit; in beiden finde man ein ſchilderndes, maleriſches Element nebſt genauer Beſtimmtheit in Zeit, Maß und Zahl. Alles weiſe auf einen Verfaſſer hin von hohen Gaben, gottſeligem Gemüth und warmen Pulsſchlag des Herzens für Gott und Chriſtus, entſchiedenem Haß wider das Ungöttliche. Man fühlt dem Evangeliſten an, wie er Jeſum im Herzen trägt, Eifer um Gott, aber auch Abſcheu gegen die Bosheit der Juden hegt (3, 36. 6, 70. 8, 44. 15, 6. 1 Joh. 2, 19. 5, 16.). Dieß erinnert an die Offenbarung, und dieſe ihrerſeits athmet ebenfalls eine glühende Liebe zu Chriſto und ſeinem Reich, und weiß die Gottſeligkeit ſo lieblich zu empfehlen, während ſie zugleich ſo heiligen Ernſt wider die Sünde zeigt. „Zwiſchen das Brauſen der Orkane hinein vernimmſt du öfters ein ſtilles ſanftes Säuſeln, und nach dem Zerſchmettern mit dem Geiſt ſeines Mundes träufeln ſeine Lippen von heilendem Balſam" (S. 132.). Auch dem Verfaſſer der Apokalypſe war das, was man eine „Johannesſeele" nennt, nicht

ſo ganz fremd, und ſo nähern ſich beide einander nach Geiſt und Gemüthsart.

b) Uebereinſtimmung in Denkweiſe und Begriffen. Die Paruſie iſt der Quellpunct der meiſten Verſchiedenheiten; dennoch mangeln auch Züge der Verwandtſchaft nicht; denn was im Evangelium im Vordergrund ſteht, fehlt in der Offenbarung nicht gänzlich, und was in der Offenbarung in erſter Linie ſteht, fehlt im Evangelium und den Briefen nicht ganz. Z. B. das unſichtbare geiſtige Kommen Chriſti zu jeder Zeit, welches im Evangelium nachdrücklich betont iſt, erſcheint auch in der Offenbarung, vergl. 3, 20. mit Evangelium 14, 23. Das Heil iſt in der Apokalypſe nicht ausſchließlich an die ſichtbare Zukunft Chriſti gebunden, ſondern Leben wird ſchon in der Periode des Glaubens geſchenkt (3, 1., vergl. Joh. 5, 24.; 1 Joh. 3, 14.). Auf der andern Seite lehren ſowohl die Briefe (1 Joh. 2, 28. 4, 17. 2, 18. 4, 3. 2 Joh. 7.) als das Evangelium (5, 28 f. 6, 39 f. 44. 54. 12, 48. 11, 24.) eine ſichtbare Wiederkunft Chriſti in beſtimmtem Zeitpunct, zum Gericht, Auferweckung und Herrlichkeit der Gläubigen hernach; ähnlich wie die Offenbarung lehrt auch das Evangelium (5, 25. 28 f.) eine doppelte Auferſtehung. Der Begriff des Antichriſts iſt im erſten Brief allerdings vergeiſtigt, ſo daß er als im Pſeudoprophetismus ſchon gegenwärtig erkannt wird; aber auch in der Apokalypſe offenbart ſich das antichriſtliche Princip als Pſeudoprophetismus (16, 13. 17, 20. 20, 10.), und wenn im erſten Brief viele falſche Propheten ſind, ſo tritt das antichriſtliche Princip auch in der Offenbarung in mehreren Repräſentanten nach und nach auf (12, 17. 13, 1. 11. 16, 13.). — Sehr treffend weiſt Riermeyer die Uebereinſtimmung im Gottesbegriff nach, ſofern der johanneiſche Begriff Gottes als Vaters, als Liebe, auch der Offenbarung nicht fremd ſey (1, 4. 7, 17. das väterliche Thränenabwiſchen; 21, 7: „er wird mein Sohn ſeyn", alſo iſt Gott Vater). Dagegen kennt

auch das Evangelium einen Zorn Gottes, der wie Feuer die Böſen verzehrt (3, 36. 15, 6., vergl. Apokalypſe 20, 15.). — Daß die Chriſtologie der Apokalypſe mit dem Evangelium und den Briefen zuſammenſtimme, beweiſt der Verfaſſer den tübinger Verſuchen gegenüber, dieſe Uebereinſtimmung in bloßen Schein aufzulöſen. Erſt neuerdings hat D. Baur (Chriſtenthum der drei erſten Jahrhunderte, S. 290 ff.) ſich viele Mühe gegeben, zu wehren, daß man die unleugbar hohen Prädicate Jeſu in der Apokalypſe doch ja nicht als metaphyſiſch-begriffliche, reale anſehe, ſondern ſie vielmehr für bloß nominell halte; der ganze Abſchnitt ſteht und fällt aber mit der unausgeſprochen zu Grunde liegenden Forderung, daß die Apokalypſe ihre prophetiſch-ſententiöſe Sprache mit der Sprache dialektiſcher Entwickelung vertauſchen ſollte, wie ſie im Evangelium herrſcht. Niermeyer legt aber mit Recht großen Nachdruck auf die Thatſache, daß der Name *λόγος τοῦ θεοῦ* (Apok. 19, 13., vergl. *λόγος τῆς ζωῆς*, 1 Joh. 1, 1.) außer dem Evangelium und erſten Brief nirgends ſonſt im neuen Teſtament vorkommt; auch ſchließt er aus dem Umſtand, daß nur allein der, der dieſen Namen trägt, „den Namen kennt", d. h. ſeinen tiefen Sinn begreift (19, 12.), daß in der That die Logoslehre hier vorhanden ſey, wiewohl er nicht behauptet, ſie ſtehe hier auf derſelben Stufe der Entwickelung, wie im johanneiſchen Prolog. Um ſo gewiſſer findet er ein Echo des *θεὸς ἦν ὁ λόγος* in den Namen Jeſu: *A* und *Ω*, Anfang und Ende, der Treue und Wahrhaftige, wie Gott ſelbſt genannt wird (1, 8. 17. 2, 8. 21, 6. 3, 7. 14. 6, 10. 19, 11.). Und wenn man in Abrede ziehen will, daß *ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ*, von Chriſto ausgeſagt 3, 14., auch nur ſeine Präexiſtenz in ſich begreife, ſo weiſt Niermeyer durch Vergleichung der baur'ſchen Auslegung des *πρωτότοκος τῆς κτίσεως* (Kol. 1, 15.) nach, daß mit zweierlei Maß gemeſſen wird, während der apokalyptiſche Ausdruck mindeſtens dem *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο* (Joh. 1, 3.) entſpricht. In Betreff

des Werkes Christi hebt der Verfasser, ohne das ἀρνίον ἐσφαγμένον der Apokalypse geradezu für das Passalamm (Evang. 1, 29. 36. 19, 36.) zu erklären, den Umstand hervor, daß in beiderlei Schriften der Tod Jesu als Versöhnungstod, als Opfertod aus Liebe (Apok. 1, 5.) dargestellt ist, wie denn auch Köstlin in einer vom Verfasser nicht unbeachteten Stelle ausdrücklich bekennt, die Uebereinstimmung der Offenbarung mit den übrigen johanneischen Schriften in der Lehre von Christi Werk sey höchst merkwürdig.

Ein unausgleichbarer Gegensatz zwischen Offenbarung und Evangelium wird hauptsächlich in dem Verhältniß beider zum Alten Bund und zum Judenthum gefunden: „das Bewußtseyn des Evangelisten hat sich von allem Zusammenhang mit dem Judenthum abgelöst" (Baur a. a. O. S. 135.), während in der Apokalypse (2, 9. 3, 9.) Judenthum und Christenthum noch völlig identificirt werden. Hiegegen bemerkt Niermeyer treffend, hinsichtlich Israels sey allerdings der historische Standpunct des Evangelisten ein ganz anderer als in der Apokalypse, der dogmatische aber sey im Grunde nicht verschieden. Das Evangelium beweist aus dem alten Testament, beruft sich auf dasselbe, sieht im Christenthum Erfüllung der dem Volk Israel gegebenen Verheißung, Jesus selbst nimmt gewissenhaft an den Festen Theil, und indem er ausspricht: wir beten an, was wir wissen (4, 22.), rechnet er sich selbst zu den Juden; Israel ist nach 1, 11. 31., vgl. 10, 16., Christi Eigenthum, und Jesus wird, ohne dieß tadelnd abzulehnen, Israels König genannt (1, 50., vgl. 12, 13 ff.). In der Rede Joh. 8, 39. ist „Abraham's Kinder" so viel als Juden, und Israeliten, die nicht wahrhaft Abraham's Kinder sind, heißen V. 44. Teufelskinder, auf und nieder, wie Ap. 2, 9. 3, 9., vgl. 11, 8. Also auch im Evangelium ist und bleibt das Christenthum auf die Grundlage des Judenthumes gebaut. In der Offenbarung ist allerdings das Christenthum vom Judenthum noch nicht gelöst, aber darum ist es doch

keineswegs identiſch mit ihm, denn das alte Jeruſalem wird zertreten, der Brandopferaltar verwüſtet, und nur der Rauchaltar, die ſymboliſche Stätte des Gebetsopfers, wird erhalten (Ap. 1, 11.). „Der Apokalyptiker ſetzt ſich zu den Jeſum nicht erkennenden (ungläubigen) Juden in dieſelbe abſolute Oppoſition wie der vierte Evangeliſt" (Köſtlin, Jahrb. 1850. S. 276.); hingegen für den Evangeliſten iſt „der Gegenſatz des Judenthums zum Chriſtenthum ſchon eine in ſich abgeſchloſſene geſchichtliche Thatſache" (Baur a. a. O. S. 135.).

c) Was den Gebrauch des alten Teſtaments (Grundtext oder LXX.) betrifft, ſo weiſt Verfaſſer nach, daß der Evangeliſt, der den LXX. zum Theil wörtlich oder mit ſehr geringen Abweichungen folgt, ſie doch nicht ausſchließend und nicht auf ſclaviſche Weiſe benutzt hat, daß ihm der Grundtext nicht unbekannt war. Auf der andern Seite verräth der Verfaſſer der Apokalypſe, von welchem Ewald und Züllig behaupten, er habe immer nur den hebräiſchen Text vor ſich, im Sprachſchatz und der Syntax Bekanntſchaft mit der alexandriniſchen Ueberſetzung, wornach die Uebereinſtimmung im Gebrauch des A. T. ſehr treffend iſt.

Auf die Unterſuchung d) der ſprachlichen Uebereinſtimmung beider Bücher hat Niermeyer (S. 201—260.) außerordentlichen Fleiß und Sorgfalt verwendet, ſo daß dieſer Abſchnitt eine beſonders verdienſtliche Partie ſeiner Arbeit bildet und ohne Zweifel geeignet iſt, dieſe Seite der Frage zum Abſchluß zu bringen. Wir können aber hier nur ſehr im Allgemeinen darüber berichten. Er unterſcheidet: Styl, Wortfügung, Wortſchatz, Sprachformen oder Redensarten, und weiſt nach, daß das Evangelium und die Briefe eine gewiſſe „prophetiſche Majeſtät" des Styls beſitzen, z. B. Ev. 1, 2. 4 f. 11. 4, 38.; 1 Joh. 2, 17., worin ſie mit der Apokalypſe (z. B. 9, 6. 18, 5.) verwandt ſind. Im Einzelnen macht er aufmerkſam z. B. auf den

Parallelismus in sämmtlichen johanneischen Schriften, namentlich dreifache Wiederholung mit gleichem rhythmischen Gang der Rede (Ev. 1. 10. 3, 11. 31.; 1 Joh. 2, 13.; Apok. 3, 7. 18, 7. 20, 13. 22, 17.), auch bejahende und verneinende Aussage einer und derselben Wahrheit (Ev. 1, 3.; 1 Joh. 1, 18.; Apok. 3, 3. 16. 18. 10, 4.), antithetische Parallelen mit ἀλλά, welche Lücke in der Apokalypse vermißt (2, 9. 20, 6. u. s. w.). — Doch wir müssen abbrechen und bemerken nur, daß der Verfasser eine ganze Reihe der interessantesten und überraschendsten Parallelen aus den beiderseitigen Schriften anführt. Die Wortfügung betreffend, wird mit vielen Beispielen nachgewiesen, daß einerseits im Evangelium und den Briefen die hebraisirende Färbung nicht fehlt, während andererseits die Apokalypse auch echter Gräcismen, als Attraction, gedoppelter Negation und anderer, nicht ganz ermangelt. Der Verfasser führt hiebei Belege an, welche einem Ewald und Lücke so völlig entgangen waren, daß sie das Gegentheil als Factum behauptet und daraus Schlüsse gegen den johanneischen Ursprung der Apokalypse gezogen hatten. Auch in Ansehung des Wortschatzes und der Sprachformen und Redensarten ist die Untersuchung gründlich und lehrreich.

Der dritte Theil (S. 261 — 413.) zieht, nach einer trefflichen Zusammenfassung der einzelnen Puncte sowohl des Unterschiedes als der Uebereinstimmung, den Schluß in Betreff der Echtheit. Vorausgeschickt wird, daß die Zahl der Differenzpuncte sich reduciren und somit die Ziehung des Schlusses sich vereinfachen lasse, sofern schon der in den verschiedenen Schriften behandelte Stoff bedeutende Unterschiede in Form und Sprache mit sich führe, z. B. was die Nennung des Namens betrifft, die bei einer prophetischen Schrift unentbehrlich war. Die Frage ist nun: können Schriften von so verschiedener Art und Weise einem und demselben Verfasser zugeschrieben werden, und kann insbesondere mit Grund angenommen werden, daß der Apo-

stel Johannes eine Entwickelung durchlaufen habe, vermöge welcher er Verfasser dieser sämmtlichen Werke seyn kann?

Niermeyer erörtert deßhalb zuvörderst die aus den Quellen sich ergebenden Thatsachen über die Persönlichkeit und Lebensgeschichte des Apostels Johannes auf interessante Weise. Wir heben nur Eines daraus hervor. Johannes und sein Bruder wurden vom Herrn Donnerskinder genannt; sie wollten über die Samariter, welche Jesum aufzunehmen sich geweigert hatten, Feuer vom Himmel fallen lassen, und Johannes hat einem Dritten das Austreiben der Dämonen im Namen Jesu verboten, weil er sich den Jüngern nicht anschloß. Diese Thatsachen verrathen allerdings ein hitziges, aufbrausendes Temperament. Aber sollte es deßhalb unmöglich seyn, daß der sanfte, liebevolle Jünger des Evangeliums und der Briefe ein getreues Abbild des wirklichen Apostels Johannes wäre? Muß Johannes sein Leben lang, auch im Alter, gleich entzündbar geblieben seyn? Man übertreibe doch nicht! Der Johannes des Evangeliums ist nicht so weibisch weich, wie sich Einige ihn vorstellen, vielmehr zeigt er sich auch unternehmend, mannhaft, folgt Jesu in des Hohenpriesters Palast und ans Kreuz. Auf der andern Seite kann derjenige, welcher nach den Synoptikern einer der drei Lieblingsjünger gewesen ist, nicht bloß jähzornig gewesen seyn, er muß auch ein edles Gemüth gehabt haben. Hätte er Jesum weniger lieb gehabt, so wäre er bei dem Vorfall mit den Samaritanern ruhig geblieben; das war ein edler Zorn, der brennende Liebe verräth. Mich dünkt, sagt der Verfasser, Johannes gehörte zu denjenigen Gemüthern, welche tief fühlen, innig lieben, die niemals kalt oder lau sind und die auch durch Alles, was ihr reines, edles Gefühl verletzt, viel stärker erregt werden und leichter aufbrausen als Andere (S. 278.). Es wird nun im Einzelnen ausgeführt, wie Lebensgeschichte und Persönlichkeit des Johannes die Möglichkeit verbürgen, daß er Schriften verfaßt habe, welche mehrfach von

einander abweichen, zumal wenn man die Verschiedenheit der Abfassungszeit beachtet. Was die Abfassungszeit der Apokalypse betrifft, so folgt Verfasser mit großer Zuversicht der „zeitgeschichtlichen" Auslegung des Buchs, welche in neuerer Zeit zuerst Bleek, sodann Ewald, Lücke, Zeller u. A. vertreten haben; er hält es für eine der sichersten Errungenschaften der heutigen Wissenschaft, daß unter dem Antichrist der Offenbarung Niemand anders als Nero verstanden seyn könne, und daß das Buch unter dem ersten Nachfolger Nero's verfaßt seyn müsse. Wir können ihm darin nicht beistimmen und halten diese Partie (S. 304 — 333.) für eine der schwächsten des ganzen Werks. Das übrigens geben wir zu, daß die Offenbarung ungleich früher als das Evangelium geschrieben ist, und insoweit haben die weiteren Ausführungen des Verfassers ihren Werth. — Eine weitere Bemerkung ist diese: die Differenz zwischen den Schriften in Hinsicht ihres Charakters und der ihnen zu Grunde liegenden Gemüthsrichtung werde gerade dann begreiflich, wenn Johannes der Verfasser sey; denn dieser war (laut der vorausgeschickten Auseinandersetzung auf Grund biblischer Stellen) ungewöhnlich begabt, hat in Asien als Apostel gewirkt und kann sich wohl auch auf verschiedenen Gebieten des Schriftthums bewegt haben. Als frommer Israelite, der die Schrift hochschätzte, als Schüler des Täufers Johannes, der auch mit dem Hohenpriester bekannt war, kann er die Apokalypse mit ihrer rabbinischen Kunstform entworfen haben. Und den Zweifel, ob Johannes, der galiläische Fischer, das hellenistisch wissenschaftliche Evangelium geschrieben haben könne, hat selbst de Wette, der ihn früher stets gehegt, zuletzt noch zurückgenommen (1848. Einleitung ins N. T. 5. Aufl.). Ist die eine Schrift mehr jüdischer, die andere mehr griechischer Art, so weist gerade dieser Umstand auf Johannes, der um 50 nach Chr. noch ein Apostel der Beschneidung war (Gal. 2, 9.), später in Ephesus ein Apostel der Griechen wurde. Die Offen-

barung über die Zukunft Christi paßt zu der Hoffnung Israels, die Johannes in seiner ersten Periode hegte; im Evangelium, dem Erzeugniß des Mannes, der sich in der letzten Zeit seines Lebens in Ephesus, diesem Hauptsitz philosophischer Bildung, aufgehalten hatte, ist die Anschauung von der Herrlichkeit des Heilandes niedergelegt, die ihm aus früheren Tagen, wo er an dessen Brust lag, unvergeßlich geblieben ist.

Die Sprachverschiedenheit zwischen beiderlei Schriften läßt sich, nach Niermeyer, aus den Umständen natürlich erklären. So lange Johannes sich in seinem Vaterland aufhielt, und noch in den ersten Jahren darnach, mußte seine Sprache hebraisiren. Allein ein 20- bis 25jähriger Aufenthalt unter griechischer Bevölkerung konnte sich nicht verbergen, und so gut auch sonst mancher ältere Mann sich noch Neues angeeignet hat, so konnte auch Johannes als ein noch kraftvoller Mann von 58 Jahren sich die Eigenthümlichkeiten des Griechischen, das ihm von jeher bekannt war, wohl aneignen, zumal er hohen Werth darauf legen mußte, in einer Stadt wie Ephesus den Gebildeten auch durch die Form genügen zu können.

Sobald man den Gegensatz zwischen judaisirendem und helleniſtischem, zwischen beschränktem und freiem Standpunct in Offenbarung und Evangelium als einen bloß relativen, als ein Mehr oder Weniger erkannt hat, so erscheint auch diese Differenz als natürlich und nothwendig. Der Verfasser gibt der baur'schen Schule vollständig Recht, wenn sie auf Grund der Stellen in den Synoptikern, der Apostelgeschichte und dem Brief an die Galater, woraus wir den Apostel Johannes kennen lernen, behauptet, Johannes müsse Verfasser der Apokalypse seyn, welche den judenchristlichen Standpunct vertritt; ja er urtheilt, die Tübinger handeln hierin verständiger als diejenigen, welche das vierte Evangelium für johanneisch erkennen, jene Stellen des neuen Testaments für wahr halten und dennoch die Offen-

barung um ihres abweichenden Standpunctes willen dem Johannes absprechen. Auf der andern Seite aber sey es nichts weiter als ein Vorurtheil, wenn die Tübinger behaupten, Johannes müsse immer derselbe geblieben seyn und könne darum auch das Evangelium nicht geschrieben haben. Die Apostel, auch ein Paulus, Petrus, sind so wenig als irgend ein denkender Mensch stets auf einem und demselben Standpunct geblieben; der heilige Geist hat sie nach und nach in alle Wahrheit geleitet, wobei die Ereignisse ihrer Zeit ebenfalls mitgewirkt haben. Schon in der Apokalypse aber schwingt sich der Geist des Johannes über den ebionitischen Standpunct hinaus: er kennt keine Gerechtigkeit durch das Gesetz, sondern durch das Blut Jesu Christi, und am Evangelium haben alle Völker Theil. Da sind schon die Grundbegriffe der pauliniſchen Lehre. Und nachher sollte Johannes in seiner Entwicklung still gestanden seyn? vollends in einem neuen Wirkungskreis! Es kann nicht anders seyn, er mußte zu der Zeit, wo er sein Evangelium schrieb, einen höheren Standpunct einnehmen, als da er die Offenbarung niederschrieb. Seine jetzige Heimath lag außerhalb des jüdischen Landes, er genoß einen freieren Umblick: hatte Johannes schon in der Offenbarung pauliniſche Grundbegriffe festgehalten, so erhob er sich jetzt vom judenchristlichen Standpuncte aus, durch den pauliniſchen hindurch, vollends zum johanneiſchen, wie er im vierten Evangelium vorliegt. Der inzwiſchen eingetretene Untergang Jerusalems half ihm auch diejenigen Schranken noch durchbrechen, innerhalb deren selbst Paulus sich bewegt hatte; seit dem Fall der heiligen Stadt war die Kluft zwiſchen Juden und Christen unendlich weit geworden; daraus erklärt sich die Art, wie das Evangelium von „den Juden" geradezu wie von „Feinden Jesu" spricht. Auf der andern Seite gab die keimende Gnosis einen Anstoß zur Verstärkung des denkenden Elements im Christenthum, vorzüglich in Betreff der Person Christi.

Das Bedenken Lücke's, daß Johannes, wenn er ſpäter das Evangelium und die Briefe geſchrieben habe, unmöglich früher einen Standpunct inne gehabt haben könne, wie ihn die Offenbarung vorausſetzt, — löſt Verfaſſer durch das Folgende. Allerdings iſt mit der Perſon des Erlöſers auch das chriſtliche Dogma gegeben, aber die ſubjective Aneignung der Wahrheit geht nur ſchrittweiſe vor ſich. Die Apoſtel waren Kinder Iſraels und hatten vom Reich Gottes anfänglich jüdiſche Begriffe. Jeſus veredelte den Grund ihrer Vorſtellungen und legte die koſtbare Perle in die gegebene Schale nieder. Die Jünger konnten den blendenden Glanz des vollen Sonnenlichtes noch nicht ertragen, aber die Lichtſtrahlen aus der Höhe gingen darum nicht verloren, ſie erhellten die Anſchauung der Apoſtel nach und nach, ſo wie der Geiſt ſie erinnerte (Joh. 14, 26.)[a]. So kann Johannes die Worte Jeſu in ſeinem Evangelium, welche von einem freieren Geiſt, als dem, welcher in der Apokalypſe weht, zeugen, wohl gehört haben und doch die Offenbarung ſchreiben; mit ſeiner innern Entwickelung hielt ſodann die Erinnerung der Worte Jeſu gleichen Schritt.

Schließlich geht Niermeyer von der Defenſive zur Offenſive über und führt Seite 390 ff. aus, daß die Uebereinſtimmung zwiſchen den johanneiſchen Schriften unerklärlich ſey, wenn ſie nicht ſämmtlich einen und den-

a) Sehr hübſch hat Verfaſſer hier ein Bekenntniß Lücke's ſelbſt (Stud. u. Krit. 1850, S. 528.) benutzt (S. 387. Anm.): „Manches Wort, das ich damals von de Wette hörte, iſt mir nach Jahren oft erſt recht fruchtbar geworden.“ In dieſem Zuſammenhang flicht er S. 385 auch folgende treffende Bemerkung ein: „den Grundbegriffen des tübinger Syſtems war Baur ſchon ſeit einer Reihe von Jahren zugethan; wer aber den Gang der Unterſuchungen des Mannes bis heute überſchaut, entdeckt denn doch, daß er Jahre lang nicht Wenigem anhing, was genau genommen mit ſeinen Principien im Widerſpruch ſtand. Und die vielen Inconſequenzen, die immer noch bei ihm zu finden ſind, beweiſen, daß ſelbſt jetzt noch nicht alles in gehörigen Zuſammenhang gebracht iſt.

ſelben Verfaſſer haben, d. h. während die Differenzpuncte unter Vorausſetzung des johanneiſchen Urſprungs der Apokalypſe und des Evangeliums begreiflich, natürlich und nothwendig erſcheinen, ſind die Züge der Uebereinſtimmung rein unerklärlich, falls die Schriften nicht von einem und demſelben Verfaſſer abſtammen; die Harmonie zwiſchen ihnen erlaubt uns nicht an einen andern Verfaſſer zu denken; dadurch wird der johanneiſche Urſprung derſelben gewiß. Man hat die unverkennbaren Züge der Aehnlichkeit wohl auch ſchon (Credner, de Wette) für bloßen Zufall erklärt; aber, beim Licht beſehen, iſt „die Uebereinſtimmung in ſo vielen Puncten zu auffallend, um für bloß zufällig gehalten werden zu können" (Zeller). Iſt letzteres richtig, ſo muß entweder Nachahmung und Anſchließung des einen Verfaſſers an den andern, oder Einheit des Verfaſſers angenommen werden. Die Nachahmung oder Anſchließung kann entweder als eine unwillkürliche (Neander) oder als eine bewußte und abſichtliche gedacht werden, und zwar iſt der doppelte Fall möglich: Urſprünglichkeit des Evangeliums und der Briefe und Abhängigkeit der Apokalypſe (Lücke, der übrigens im Widerſpruch hiemit alle Grundbegriffe des Evangeliums der Offenbarung fremd ſeyn läßt), oder Urſprünglichkeit der Apokalypſe und Anſchließung des Evangeliſten an dieſelbe (Bleek, Baur). Da aber Bleek die Apokalypſe für unecht, das Evangelium für echt hält, ſo iſt ſeine Hypotheſe unhaltbar. Indeß auch Baur's Vermuthung, daß der Evangeliſt der Apokalypſe folge, hält nicht Stich, weil ſehr ſchwerlich Jemand, der von einer gewiſſen Schrift „radical" abweicht und ſein Werk mit der Abſicht ſchreibt, jene zu bekämpfen, deſſenungeachtet von erſterer Schrift da und dort etwas entlehnen und mit ſeinem Buche verweben wird. Und wie unwahrſcheinlich, daß der Evangeliſt Bilder und Ausdrücke der Offenbarung, die juſt nicht in die Augen fallen, ausgeſucht haben würde, um erdichtete Reden und Begebenhei-

ten daraus zu ſpinnen, von Sachen hingegen, die auf den erſten Blick auffallen, z. B. der Benennung Chriſti als des Lammes, nur ſo ſelten Gebrauch gemacht hätte! Und woher eine Uebereinſtimmung, die häufig nur eine Verwandtſchaft iſt? Kurz man ſtößt auf unüberwindliche Hinderniſſe, wenn man Nachahmung und abſichtliche Anſchließung eines Schriftſtellers an einen zweiten annimmt. Es bleibt nichts Anderes übrig, als Identität des Verfaſſers anzuerkennen. Die Züge der Einheit und Verwandtſchaft erſtrecken ſich ſtetig durch das Ganze hin; das Mehr in der Apokalypſe iſt ein Minder im Evangelium und umgekehrt; die Offenbarung lebt noch fort im Evangelium und das Evangelium bereitet ſich vor in der Offenbarung. So muß die Uebereinſtimmung ſeyn, wenn Johannes der Verfaſſer beider Schriften iſt. — Und ſo iſt das Ergebniß dieſer gründlichen, äußerſt gelehrten, maßhaltenden und ſcharfſinnigen Unterſuchung: die Echtheit ſämmtlicher johanneiſcher Schriften.

Es iſt an dieſem Ort von Intereſſe, die Art zu berückſichtigen, wie D. Baur in ſeiner neueſten Schrift das Verhältniß des Evangeliums zur Apokalypſe charakteriſirt. Er legt hier großes Gewicht auf den Gegenſatz zwiſchen beiden, beſonders in Hinſicht des Verhältniſſes zwiſchen Chriſtenthum und Judenthum: „Am meiſten entfernt ſich der Evangeliſt von dem Apokalyptiker in ſeiner Anſicht vom Judenthum; während dem Apokalyptiker Alles an dem Namen Jeruſalem hängt, in welchem für ihn die ganze abſolute Bedeutung des Chriſtenthums begriffen iſt, iſt dagegen für den Evangeliſten ſchon die Stunde gekommen, in welcher man weder auf dem Berge Garizim noch in Jeruſalem den Vater anbeten wird. Heidenthum und Judenthum ſtehen alſo in demſelben negativen Verhältniß zum Chriſtenthum als der allein wahren Religion. Der Evangeliſt läßt die Strafe des Unglaubens mit demſelben Gewicht auf das Judenthum fallen, mit welchem ſie bei dem Apokalyptiker das Heidenthum

trifft" u. s. w. (das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte, S. 133. 136.). Auf der andern Seite erklärt e Baur für verfehlt, wenn man über dem Unterschied un Gegensatz die „so nahe Beziehung übersehen würde in welcher das Evangelium zur Apokalypse steht" es lasse sich nicht verkennen, daß der Evangelist sich an di Stelle des Apokalyptikers dachte und das Ansehen des Johannes bei der kleinasiatischen Kirche für di Zwecke seines Evangeliums benutzen wollte. Ja es sey nicht bloß eine äußere Anlehnung an einen vielgefeierten Namen, es fehle auch nicht an inneren Berührungspuncten zwischen dem Evangelium und der Apokalypse; die letztere biete namentlich so manche Anknüpfungspuncte für die höhere Auffassung des Christenthums. Man könne nur die tiefe Genialität und feine Kunst bewundern, mit welcher der Evangelist die Elemente, welche vom Standpunct der Apokalypse auf den freieren und höheren des Evangeliums hinüberleiten, in sich aufgenommen habe, um die Apokalypse zum Evangelium zu vergeistigen. Je mehr der Verfasser des Evangeliums sich seines Standpunctes als eines neuen und eigenthümlichen bewußt seyn mußte, welcher sowohl vom paulinischen als vom judenchristlichen sich wesentlich unterschied, um so mehr habe sich ihm die Nothwendigkeit aufdringen müssen, diese neue Form des christlichen Bewußtseyns „auf einen echt apostolischen Ausdruck zu bringen". Da aber durch die Namen der beiden Apostel Petrus und Paulus schon bestimmte Richtungen der damaligen Christenheit repräsentirt waren, so habe sich zu diesem Zweck kein Name besser geeignet, als der des Apostels Johannes. Dieser Name könne daher in seiner Beziehung zum johanneischen Evangelium nur als die Bezeichnung einer neuen eigenthümlichen Form des Bewußtseyns genommen werden u. s. w. (S. 132 f.). —

Credat Iudaeus Apella! Wessen Sinne von dem Zaubertrank sogenannter historischer Kritik, eigentlich idealistis

scher Geschichtsmacherei, nicht völlig benebelt sind, dem kann es nicht entgehen, welcher Knoten widersprechender, unwahrscheinlicher, ja des Wortes Gottes unwürdiger Vermuthungen hier mit Mühe in einander geschlungen ist. Zwischen Evangelium und Offenbarung soll eine so große Kluft befestigt seyn, daß, die da wollten von hinnen hinüberfahren, können nicht, und auch nicht von dannen herüberfahren; oder, um Baur's Worte zu gebrauchen, „daß selbst das angeblich so lange Leben des Apostels Johannes nicht weit genug für diesen Gegensatz wäre". Andererseits soll zwischen beiden eine gar „nahe Beziehung", verschiedene „innere Berührungspuncte" stattfinden, die Apokalypse soll „so manche Anknüpfungspuncte" für die höhere johanneische Auffassung des Christenthums darbieten, daß das Evangelium im Grunde nichts Anderes als die „vergeistigte Apokalypse" ist. Das reime sich in seinen Gedanken, wer da kann! Nach logischen Gesetzen kann nur das Eine oder das Andere wahr seyn. Ohne Zweifel ist aber die letztere Beobachtung richtig, wie sie denn auch durch die eindringende Untersuchung des holländischen Gelehrten erwiesen ist. Dann aber hebt sich die Behauptung eines unausgleichbaren Gegensatzes von selbst auf, die Identität des Verfassers kann nicht mehr als Unmöglichkeit kurzweg von der Hand gewiesen werden, und der disjunctive Kanon de Wette's hat seine Geltung verloren. — Schon hiemit ist die weitere Entwickelung der baur'schen Hypothese untergraben; dennoch ist es der Mühe werth, auch die anderen Seiten derselben zu prüfen. Gesetzt, das Evangelium wäre in der That so spät, um 170 n. Chr., von einem Unbekannten, der sich auf eine bis dahin unerhörte Höhe christlicher Anschauung hinaufgeschwungen hätte, kraft einer von der synoptischen, und kirchlichen Ueberlieferung emancipirten, in der Sphäre transscendenter Idealität schwebenden, freien Production und Dichtung verfaßt, — wie reimt sich hiemit, daß ein so schöpferischer, hochragender Geist sich sollte her-

abgelaſſen haben, an eine angeblich in ſo engem und niederem Geſichtskreis ſich bewegende und mit ſeiner Geiſteshöhe im Gegenſatze ſtehende Schrift, wie die Apokalypſe aufgefaßt wird, ſich anzuſchließen und mit Aufbietung der feinſten Kunſt und tiefſten Genialität, die ihm zu Gebote ſtand, die in der Apokalypſe verborgen liegenden Elemente einer höheren Anſchauung in ſeine Auffaſſung des Chriſtenthums hinüber zu deſtilliren und die Apokalypſe zu vergeiſtigen? Dieſes Verhältniß iſt ſo beiſpiellos in der Geſchichte des Schriftthums und leidet an ſo ſtarker innerer Unwahrſcheinlichkeit, daß eine gute Doſis Vorurtheil dazu gehört, um das plauſibel zu finden. Allein wir ſind noch nicht am Ende. Das Aergſte kommt noch. Der Verfaſſer des vierten Evangeliums ſoll ſeines Standpunctes als eines neuen ſich klar bewußt geweſen ſeyn, muß folglich — ſetzen wir hinzu — auch recht wohl erkannt haben, daß derſelbe namentlich dem judaiſirenden Standpunct, welchen der Apoſtel Johannes ex hypothesi bis an ſein Ende feſtgehalten hat, weſentlich entgegengeſetzt ſey. Dennoch ſoll er ſein Evangelium an den Namen des Apoſtels Johannes angeknüpft, zu deutſch, dem Apoſtel untergeſchoben haben: denn daß der Verfaſſer des vierten Evangeliums für den Apoſtel Johannes gehalten werden wolle, zieht D. Baur keineswegs in Abrede. Und was war die Abſicht dabei? Der große Unbekannte hat die Nothwendigkeit gefühlt, die ihm aufgegangene neue Form des chriſtlichen Bewußtſeyns, eben wegen ihrer Abweichung vom Herkömmlichen, vom Judenchriſtenthum und Paulinismus, „auf einen echt apoſtoliſchen Ausdruck zu bringen", auf deutſch, unter der Maske und erſchlichenen Auctorität eines Apoſtels in Curs zu bringen. Da nun die Apoſtelnamen Petrus und Paulus durch bereits vorhandene chriſtliche Richtungen ſchon in Beſchlag genommen waren, alſo nicht mehr zu freier Verfügung ſtanden, ſo blieb als Mittel für beſagten Zweck kein

bedeutender Name aus dem Apostelkreis übrig, als der des Johannes, des Verfassers der Offenbarung! —

Welche Pragmatik! Und — welche Ehrfurcht vor der Bibel! Doch hierüber möge man Zeugnisse aus anderem Munde hören. Mayer sagt S. 6 f.: Hat der Verfasser planmäßig für den Apostel gelten wollen, so ist es ein Betrug, wenn er auch nicht ausdrücklich dessen Namen vorsetzte. Es ist eine eigenthümliche Erscheinung, die constatirt zu werden verdient: „Geschichte zu machen, um gewissen Ideen Eingang zu verschaffen; Erdichtungen als Geschichte zu geben, um neue Lehren mit dem trügerischen Glanze eines historischen Ansehens, welches sie nicht haben, zu umgeben. Dieß Verfahren, in Sachen der Religion eine ekle Verbindung von Wahrheit und Lüge, wird von einer Reihe Theologen als etwas ganz Unschuldiges und Tadelloses behandelt!" Schneider äußert sich mit Beziehung auf die „Genialität und Kunst", womit der Evangelist sich in den Apokalyptiker, den Apostel Johannes, hineingedacht haben soll, S. 2 f.: „Uns ist die Lüge, auch in der genialsten Form, verhaßt. Ist das Johannesevangelium unecht, untergeschoben, dann verkehrt sich unsere Liebe in glühenden Haß, dann ist es für uns nicht mehr das εὐαγγέλιον πνευματικόν, was es dem Clemens von Alexandrien, nicht das einige zarte rechte Hauptevangelium, was es für Luther war, sondern das langweiligste und gefährlichste Machwerk eines Wirrkopfes oder Betrügers. Eben darum ist aber auch die Authentie des johanneischen Evangeliums eine theologische Cardinalfrage unserer Zeit." Und beherzigenswerthe Worte spricht Auberlen, wiewohl ohne ausdrückliche Beziehung auf unsere Frage, in seinem Buch: der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis, Vorr. S. VII f.: „Es handelt sich, wo die Verfasser sich selbst nennen, nicht um die kühle wissenschaftliche Frage von Authentie oder Unechtheit, sondern um die im Gewissen brennende von Wahrheit und Lüge. Wäre der rechte Grundsinn für die

göttlichen Dinge in unserem Geschlecht lebendig, diese Fragen müßten weit mehr an den Mann gehen und mit viel heiligerem Ernste behandelt werden. Grenzsteine zu versetzen, hat von jeher als ein schweres Verbrechen gegolten; aber in unserer Zeit hat man es gelernt, die heiligste aller Grenzlinien, die zwischen Wahrheit und Lüge, zu verwischen und ein Mittelding zwischen beiden zu erfinden."

Diese übereinstimmenden Zeugnisse von verschiedenen Seiten treffen einen wunden Punct der protestantischen Wissenschaft unserer Tage. Katholiken könnten eher sich von dem Wort Gottes emancipiren. Sagt doch auch Mayer am Schluß: „Der Glaube der Christen beruht nicht auf dem vierten Evangelium. Er würde bestehen können ohne dasselbe. Das Thema dieses Evangeliums, daß Jesus ist der Gesalbte, der Sohn Gottes, hat, außer dieser Urkunde, noch eine unermeßliche Begründung." Derselbe versäumt auch nicht, seines scheinbaren Vortheils wahrzunehmen, und aus den Extravaganzen der neueren Kritik eine Waffe gegen den Protestantismus zu schmieden, indem er sie als die natürliche und nothwendige Consequenz des evangelischen Princips hinstellt, z. B. S. 55. 172 f. 186. 384. u. s. w., wie überhaupt die, oft an den Haaren herbeigezogene, Polemik gegen die evangelische Kirche und Theologie als Würze des Buchs dienen zu sollen scheint, während der Verfasser andererseits protestantische Forschungen, z. B. von Lücke, Semisch, Thiersch, Weitzel u. A., sich gern zu Nutzen macht. Aber unmöglich kann das eine gesunde protestantische Theologie seyn, welche die Ehrerbietung gegen das Wort Gottes in dem Maß aus den Augen setzt, daß sie ein Buch der heiligen Schrift, wie das „rechte Hauptevangelium", welches nach Ernesti's schönem Ausdruck „das Herz Christi" ist, für das Erzeugniß eines frommen Betrugs erklärt, sofern in dessen Inhalt Dichtung und Wahrheit, erdichtete Geschichte und wahre Idee auf bedenk-

liche Weiſe in einander gemenget ſeyn ſoll, während es zugleich dem Apoſtel Johannes fälſchlich untergeſchoben ſey.

Mag man unſer mißbilligendes Urtheil als unwiſſenſchaftliches Vorurtheil brandmarken; wir zweifeln keinen Augenblick, daß ein Vorurtheil für die Heiligkeit und Würde des Wortes Gottes unendlich beſſer iſt als ein Vorurtheil wider die heilige Schrift. Was aber die Begründung oder Grundloſigkeit der Urtheile und Anſichten betrifft, ſo iſt durch die gelehrten Arbeiten, worüber wir im Obigen Bericht erſtattet haben, wenn auch nicht die Sache zum Abſchluß gebracht, doch mindeſtens ſoviel erwieſen, daß die Ueberzeugung von der Echtheit und dem apoſtoliſchen Urſprung des johanneiſchen Evangeliums auch heute noch auf gediegenen Gründen ruht. Das Evangelium Johannis hat ſchon manche Anfechtung beſtanden, es wird auch dieſe neueſte und ſchärfſte Anfechtung ſiegreich beſtehen. Auch in dieſer Richtung wird der alte lutheriſche Wahlſpruch ſich bewähren:

„Das Wort ſie ſollen laſſen ſtan,
und kein'n Dank dazu haben!“

G. V. Lechler.

2.

Lieder und Sprüche aus der letzten Zeit des Minneſangs, überſetzt, für gemiſchten und Männerchor vierſtimmig bearbeitet von R. von Liliencron und Wilhelm Stade. Weimar bei H. Böhlau [1854].

Was ſich nicht ſelten gezeigt und Dichtern und Schriftſtellern der verſchiedenſten Art zum Anlaß ſatiriſcher Ergießung gedient hat, daß das Publicum, gleich als wäre es ein individuelles Weſen, abgeſehen von andern Trieben, ſich

öfters recht entſchieden von dem der Laune regieren läßt, davon zeugt auch die Erfahrung der nächſten Vergangenheit und der Gegenwart. Manche litterariſche oder künſtleriſche Erſcheinung, unbedeutend genug, um inmitten größerer überſehen zu werden, iſt ſo glücklich, das beſondere Augenmerk dieſes großen Potentaten auf ſich zu ziehen; zwar gleicht ſie einem Schiffchen, das nicht viel an Bord hat, das auch nur für den Küſtenverkehr eingerichtet iſt; aber man liebt das kleine Fahrzeug nun einmal, eben ſeiner Leichtigkeit wegen ſieht man es gern dahinziehen; Trompetenſtöße erſchallen, wenn es abfährt, Kanonenſalven, wenn es wiederkommt. Andere dagegen, wenn gleich mit reichem Gut beladen und beſtimmt, einen Verkehr mit fernen, unbekannten oder doch bisher unbenutzten Küſten zu vermitteln, haben ſich dieſer Gunſt nicht zu erfreuen: das Erſcheinen ihrer Flagge wird von keinem Freudenruf, von keinem guten Wunſch begleitet, die am Ufer ſtehende Menge thut ſpröde, und die Seefahrer haben außer dem Ausblick auf die Zukunft keinen Troſt als das Bewußtſeyn, welches der Beſitz einer koſtbaren Ladung an ſich ſelbſt gewährt.

Dieſes letztere Schickſal hat, ſo viel ich ſehe, wenigſtens in der theologiſchen Welt das oben bezeichnete Werk und mit ihm der große Gegenſtand, der darin bearbeitet vorliegt, erlitten. Gegen zwei Jahre ſind verfloſſen, ſeit es erſchienen iſt, und ich finde nicht, daß es in irgend einer theologiſchen Zeitſchrift ſeiner Bedeutung nach gewürdigt worden wäre. Faſt ſcheint es, als habe man daſſelbe als eine der vorübergehenden Novitäten betrachtet, welche Jahr aus Jahr ein ohne Unterbrechung aus der muſikaliſchen Preſſe hervordringen und deren ſchillernde Titel für den Kundigen ſchon allein hinreichen, um ſie der Stube des Muſiklehrers oder dem lampenerhellten Salon gern zu überlaſſen. Dem gegenüber ſind folgende Mittheilungen beſtimmt, in der Kürze zu ſchildern, welch' werthvolle Gabe wir an dem Buche beſitzen, und anzudeuten, daß dem Studium des

darin bearbeiteten Stoffes, wenn die rechten Wege eingeschlagen werden, eine Zukunft bevorsteht, die Reicheres und Erfreulicheres für Volk und Kirche darbieten wird, als die bisherigen Erfahrungen zu hoffen erlaubt haben. Man hat die für jeden gebildeten Deutschen und insonderheit für den Theologen unschätzbaren Hervorbringungen der ritterlichen Poesie des Mittelalters mit einem Walde im Frühlingsschmucke verglichen, in welchem sich kräftige, vollbelaubte Eichen und Buchen dem blauen Himmel zu erheben und unter dem Wehen reiner und erfrischender Lüfte die Stimmen von tausend Sängern aus dem Grün ertönen, welche den Wanderer mit einem unsäglichen Gefühl des Wohlseyns durchdringen und zum Gedanken an Den emportragen, von dessen Herrlichkeit alles Schöne auf Erden nur ein schwaches Abbild ist. Der Vergleich ist so schön als natürlich; kaum aber wird von Vielen unter denen, die sich seiner bedienen, die volle Berechtigung erkannt werden, die ihm nach allen Seiten zukommt. Denn meist denkt man dabei nur an den fröhlichen und frommen, erheiternden und erbauenden Inhalt jener Dichtungen, wenn es hoch kommt, auch an die anmuthige Sprache, in welche dieser Inhalt gefaßt ist; daß sie aber als wirkliche und wahrhaftige Gesänge erschollen sind, daß kein Minnelied vorhanden gewesen ist, welches nicht auch in Tönen laut geworden wäre, daß jedes Versmaß in und mit einer Melodie erwuchs und in ihr seine Deutung fand, daß also dieser Dichterhain ein Meer melodischer Klänge in sich barg, daran denkt man wenig oder hat doch den Gedanken daran bisher nicht kräftig genug in sich werden lassen.

Denn wie wäre es sonst möglich gewesen, daß man sich mit dem Erforschen dieser Minnemusik so wenig beschäftigt hat? Wie hätte es sonst geschehen können, daß einer der größten litterarischen Schätze aus dem Mittelalter, den das deutsche Volk besitzt, jene kostbare jenaer Handschrift, welche neben einer nicht geringen Anzahl von Sprüchen

und Liedern aus der letzten Zeit des Minnegesangs auch die Weisen enthält, nach denen sie gesungen wurden, bisher so wenig nach ihrer musikalischen Seite benutzt worden ist? Unter Vermittelung von der Hagen's ist im Jahr 1827 durch Kretschmer ein Minnelied entziffert, in neuere Notenschrift übertragen, mit Klavierbegleitung versehen und mit einem lehrhaften Aufsatze in der berliner musikalischen Zeitschrift veröffentlicht worden. Von da an aber ist lange nichts geschehen. Der genannte unermüdliche Sammler und Herausgeber der Minnelieder hat sich den größten Anspruch auf unsern Dank dadurch erworben, daß er im vierten Theil seiner Minnesinger, Leipzig 1838. S. 775—884., die Singweisen jener Handschrift nach der Art der mittelalterlichen Notenschrift hat abdrucken lassen; er hat dazu die Melodien von Liedern Nithart's gefügt, die sich in einer ihm selbst gehörigen Handschrift finden; und diese Sammlung ist dadurch zugänglich und nutzbar gemacht, daß sich daran nicht allein ein Aufsatz über die Musik der Minnesinger, sondern auch die Entzifferung dreier Lieder, beides von der Hand des Professors Fischer, anschließen. Allein man hat nicht vernommen, daß diese ausnehmend werthvolle Vorlage irgendwo mit besonderem Eifer der Anerkennung aufgenommen, noch weniger, daß sie der Gegenstand eines eindringenden Studiums geworden wäre. Mag sie, was ja möglich und wünschenswerth ist, in einzelnen Kreisen mit der Liebe, welche sie verdient, benutzt worden seyn, so viel ist gewiß, daß dieser Kreise nicht viele, noch große sind, und daß die Musik des deutschen Mittelalters nicht von fern die Beachtung gefunden hat, deren sich die verschiedenen Zweige unserer alten bildenden Kunst erfreuen.

Sehen wir für den Augenblick ganz davon ab, von welcher innern Beschaffenheit diese Melodien sind, stellen wir die Frage ganz beiseite, ob sie bei ihrem über ein halbes Jahrtausend hinausgehenden hohen Alter noch einen Reiz für unser Ohr haben; selbst wenn sie mehr dem Laut

der Droſſeln und Amſeln, als dem Schlage der Nachtigallen gleichen ſollten, ſo würde doch die Aufgabe feſtſtehen, ihren Charakter zu ermitteln und danach, als nach einem ſehr wichtigen Momente, ſey's den niedrigen Stand, ſey's die Höhe der künſtleriſchen Entwickelung unſers Volks im 12., 13. und 14. Jahrhundert zu bemeſſen; an dieſer Aufgabe aber iſt man bisher ohne Weiteres vorübergegangen.

Da erſcheint nun dieſes Buch von Liliencron und Stade: eine Sammlung von zwanzig Sprüchen und Liedern, unter welchen die geiſtlichen einen beträchtlichen Theil ausmachen, vom Tannhäuſer, Meißner, Meiſter Alexander, Fürſten Wizlav u. A., eben aus jener Handſchrift geſchöpft und in achtungswertheſter Weiſe bearbeitet. Der Text der Originale erſcheint in neudeutſchem Gewande, und die Melodien in vierſtimmiger Harmonie. Dem Ganzen iſt eine lehrreiche Vorrede über die drei Gattungen des Minnegeſangs, Lied, Leich und Spruch, über ſeine Quellen, über die hauptſächlichſten ſeiner Repräſentanten, von denen hier Lieder und Sprüche aufgenommen ſind, endlich über die Geſetze, die bei dem Verſuch einer neuen Behandlung deſſelben beobachtet werden müſſen, vorausgeſchickt. Und zwar iſt das Alles vollſtändig geeignet, nicht nur den Unkundigen die Augen aufzuthun über den Werth des alten Rittergeſanges, ſondern die dargebotenen Zeugniſſe von ſeiner Bedeutſamkeit ſofort zum geiſtigen Eigenthum des Volkes werden zu laſſen.

Auf dieſes Letztere iſt inſofern beſonders zu achten, als darauf das Abſehen der Herausgeber augenſcheinlich gerichtet und danach ihr Verfahren beſtimmt worden iſt. Im Gegenſatz zu Fiſcher, welcher ſich dahin geäußert, daß dieſe alten Melodien nicht mehr ins Leben treten können, noch werden, ſprechen ſie in der Vorrede die Ueberzeugung aus, daß eine Norm, welche bei uns Jahrhunderte lang gegolten habe, der Gegenwart nicht durchweg als Abnormität erſcheinen könne. Nicht die alten Melodien, ſagen ſie, entbehren des Lebens für unſer Ohr, ſondern es ſeyen nur die

bisherigen Versuche, sie aus dem Schlaf zu erwecken, fehlerhaft. Man habe namentlich geglaubt, sich darauf beschränken zu müssen, die aus den Handschriften leicht entzifferten, sodann in die gehörigen Perioden abgetheilten und mit Tactstrichen versehenen Melodien mit einigen ganz einfachen Harmonien, Dreiklängen, Septimenaccorden u. s. w., zu begleiten, offenbar in der Meinung, das allereinfachste und bescheidenste Maß der Harmonie müsse der Kunstbildung jener alten Zeit am nächsten kommen. Darin aber liege ein Trugschluß. Diese für uns dürftigste Art der Harmonisirung liege gerade jener Zeit am fernsten, oder vielmehr, sie sey für ihre Melodien ganz und gar unangemessen. Was würde man sagen, wenn Jemand sich beigehen ließe, eine Choralmelodie, um sie recht einfach zu machen, mit solchen ärmlichen Harmonien und kleinen Harpeggien zu begleiten? Eben so widersinnig werde es seyn, diese Lieder auf solche Art harmonisiren zu wollen. Daß eine solche Behandlung diese Melodien zerstöre und für sie unerträglich sey, liege nicht etwa in unserer Gewöhnung, sondern im Wesen der Melodien selbst, nämlich in dem Umstande, daß in ihren Tonfolgen latente Harmonien von solcher Bedeutung und zugleich von so leichter Beweglichkeit liegen, daß sie unendlich weit über jene trivialen Begleitungsaccorde hinausgehen. Diese Beschaffenheit der Melodien gehöre eben zu ihrem innersten Wesen und hänge mit dem Umstande zusammen, daß sie ursprünglich ohne alle ausgeführte harmonische Begleitung vorgetragen worden seyen. Wer daher dem Kunststyl jener Zeit selbst am nächsten kommen wolle, der möge sich an den Melodien nur erst richtig über ihren innern harmonischen Gehalt orientiren und sie dann getrost ohne alle Begleitung singen. Dieß, bemerken die Herausgeber weiter, sey natürlich Jedem selbst zu überlassen. Um aber die Lieder dem Ohr heutiger Hörer mit seinen Bedürfnissen und Gewöhnungen zuzubringen, dafür habe es nur einen Weg gegeben: den der mehrstimmigen, vocalen oder instru-

mentalen Behandlung; diese allein könne eben jener Beschaffenheit der Melodien nachkommen, indem sie das latente harmonische Element in Accorden heraustreten lasse, die von Ton zu Ton mit der Melodie fortzuschreiten im Stande seyen.

Nach diesen Grundsätzen sind die Herausgeber verfahren: sie sind den ursprünglichen Melodien Schritt für Schritt nachgegangen; nur bei den Schlüssen melodischer Perioden haben sie sich in den Fällen, wo klingende Reime eintreten, die Abweichung von dem handschriftlichen Notenbestand erlaubt, daß sie die daselbst erscheinenden zwei Noten von gleichem Zeitmaß als solche ansehen, von denen die erste das doppelte Maß der zweiten hat, jedoch nicht ohne die Berechtigung hiezu aus den Gesetzen der Metrik des deutschen Mittelalters nachgewiesen zu haben, so daß die Abweichung nur als scheinbar und die vorgenommene Dehnung der vorletzten Noten als das einzige Richtige erscheint. Was ihnen eigenthümlich angehört, beschränkt sich auf die harmonische Gewandung, mit der sie den Leib der Melodien umgeben haben.

Und was besitzen wir nun in den von ihnen also dargebotenen Liedern? Mit großer Befriedigung spreche ich's aus: Tongebilde von vorzüglicher Art, von ergreifender Wirkung, durchaus eigenthümlich, und zwar in einem Grade, daß der mit dem Charakter der altdeutschen Poesie nicht Bekannte sich vielleicht nicht ohne Mühe hineinfinden wird, aber zugleich voll reicher Mittel, zum Bekannt- und Vertrautwerden mit ihr anzulocken und das Gemüth bei ihr festzuhalten.

Es sey mir erlaubt, gleich das erste der geistlichen Stücke, „das Bußlied des Tannhäuser" überschrieben, zu charakterisiren.

Der Tannhäuser, derselbe, von dem das schöne Volkslied singt, daß er in Frau Vrenen Berg gerathen sey und in Rom für seine Sünde keinen Ablaß erhalten habe, war

ein Ritter und Sänger um die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts, der, nachdem er einen Kreuzzug, wahrscheinlich den von Kaiser Friedrich II. 1228 unternommenen, mitgemacht hatte, an den Höfen Friedrich's des Streitbaren von Oestreich, Otto's II. von Bayern und andern gastliche Aufnahme fand und hier seine Kunst übte. Als Zugabe zu seinen in der manessischen Sammlung befindlichen, ziemlich zahlreichen weltlichen Dichtungen finden wir in der jenaer Handschrift das fromme Lied, mit dessen erster Strophe unser Werk beginnt.

Der Text derselben lautet nach Uebersetzung ins Neudeutsche so:

Es leuchtet uns ein Freudentag,
mein walte der, der Alles lenkt hienieden.
sein Segen möge mit mir seyn,
er helfe meine schwere Schuld mir büßen.
Denn er allein mir helfen mag,
daß meine Seele leb' in stillem Frieden,
daß ich von Sünden werde rein
und daß mich Gottes Gnade mög' umschließen;
er stärke mir den schwachen Muth,
daß ich auf meinem Erdenpfad
mir Gottes Lohn erwerbe,
daß auch das Ende werde gut,
wenn mir der Tag des Scheidens naht,
daß ich mit Freuden sterbe.
Er schließe mir der Hölle Thor
mit seinen reinen Händen,
er leihe gnädig mir sein Ohr;
der Freuden bestes Theil woll' er mir spenden,
daß, wenn mich hier die Feind' umstehn,
mir dort die Freunde leben,
die meines Eingangs einst sich freu'n
und mich als treu bewährten Knecht zu Gottes Thron erheben [a]).

a) Zur Vergleichung setze ich die Worte des Originals hierher, nach v. d. Hagen, Th. III. S. 48: Ez ist (hiute) ein wunniklicher tak: nu pflege min, der aller dinge walte, daz ich mit saelden mueze wesen, unde ich gebueze mine groze schulde! Wande er mir wol gehelfen mak, alsô daz ich die sele min

Wie man diesen Worten das Lob eines tiefen Ernstes und einer männlichen Innigkeit ertheilen muß, so gebührt dasselbe auch der alten Melodie und der sich ihr anschmiegenden modernen Harmonisirung: das Ganze trägt den Charakter eines Kirchenliedes und zeichnet sich nur dadurch als einen individuell subjectiven Gesang, daß bei einer nicht geringen Anzahl von Versen, von vorn herein und gegen das Ende hin, der Schlußton in die Secunde oder Quinte abfällt, wodurch eine überraschend liebliche Wirkung erreicht wird.

Und dem entsprechen die einzelnen Theile des Liedes, nur daß ein jeder für sich eine besondere, seinem Inhalte angemessene, dem Ganzen dienende Färbung trägt. Der erste, acht Zeilen umfassend, wird vom Gefühl des zuversichtlichen Nahens zu Gott beherrscht. Tief liegt das Bewußtseyn der Schuld in dem Herzen des Sängers; aber er läßt sich davon nicht abhalten, mit getrostem Muthe seine Stimme zu Gott zu erheben; wieviel ihm der Gedanke an seine Sünden auch Kummer macht, er langt in seiner Be-

---

behalte, daz ich vor sünden si genesen, unt daz ich noch erwerbe gotes hulde. Nu gebe er mir so staeten muot, daz ez der lip verdiene so, daz mir got danken mueze, daz mir daz ende werde guot, und ouch diu sele werde vro, min scheiden werde sueze, daz mich diu helle gar verber: des helfe mir der reine, unt vuege mir, des ich da ger, daz mir diu hoste vröude si gemeine, also ich der mage muoz enbern, daz ich dort vriunde vinde, die miner künfte werden vro, daz ich geheizen müge ein saelden richez ingesinde! — Mit welchen Schwierigkeiten Uebersetzer aus dem Altdeutschen zu kämpfen haben, ist bekannt. Daher ist es viel eher die Pflicht des Kritikers, das Gelungene anzuerkennen, als das Schwache zu tadeln. Doch möchte ich darauf aufmerksam machen, daß der Uebersetzer der hier gesammelten Lieder hier und da etwas Oratorisches in sie hat einfließen lassen, was den Originalen nicht entspricht. Schade, daß einige Härten vorkommen, die bei einer zweiten Auflage schlechterdings nicht stehen bleiben dürfen: S. 11. aus seinem Herz, und S. 15. den Mensch.

trachtung bei einem Felsen an, der unverrückbar feststeht, auf welchen er sein ganzes inneres und äußeres Daseyn vertrauensvoll gründet. Das melodische Gemälde hiervon liegt namentlich in dem harmonisch einfach und erhebend behandelten Gleichklang, durch welchen sämmtliche klingende Reime dieses Theils im Verhältniß zu den vorhergehenden, von Stufe zu Stufe erst aufsteigenden, dann abfallenden Tönen ausgezeichnet sind.

Ist so der feste Halt der Gnade gefunden, so erhebt sich der Blick des Sängers im zweiten Theile zu der gnädigen Hülfe, deren er für das Schwerste, was ihm bevorsteht, für die Stunde des Todes, bedarf: er fleht zum Herrn, daß „auch das Ende werde gut", daß, wenn der Tag des Scheidens naht, er mit Freuden sterben könne. Ganz dieselben Töne sind es, mit denen dieser Theil beginnt, als mit denen der erste begonnen: ist es doch nur eine Fortsetzung der Bitte, die er darlegt; aber es ist eine Bitte, deren Erfüllung dem Sänger beim Bewußtseyn seines schwachen Muthes vor Allem am Herzen liegt. Daher bald von dieser Parallele mit dem Eingang zu einem höheren Aufschwunge fortgeschritten (von a und h nicht, wie vorher, zu c, sondern zu d aufgestiegen) und so dem Ausdruck der Bitte eine größere Kraft verliehen wird. Sehr gelungen ist vornehmlich an dieser Stelle die Harmonie: der eintretende Aufschwung der Melodie wird durch einen ergreifenden Emporflug des Tenors vorbereitet und durch ein nachdrückliches Beharren desselben auf dem Tone, zu dem er sich wieder niedergelassen, gestärkt. Um so beseelter wird dadurch der Schluß dieses Theils, der bei aller Einfachheit den bedeutendsten Höhepunct des Ganzen bildet: es legt sich darin der stille, ergebene Blick auf die Stunde des Todes dar, der Ausdruck des Gefühls, mit dem der Dichter die durch keine Uebersetzung erreichbaren Worte gedacht hat: min scheiden werde sueze!

Indeß ist hiemit die Bitte nicht zu Ende. Der Sän-

ger, ganz wieder in den Beginn des ersten Theiles eingehend, aber sofort zur Höhe des zweiten sich aufschwingend, bittet, daß der Herr, der Reine, ihn vor der Hölle sichern und zur höchsten Freude gelangen lassen wolle. Dort mögen ihm, dem auf Erden von Verwandten Entblößten, oder, wie die Uebersetzung sagt, von Feinden Umringten, Freunde gegeben werden, die sich seiner Ankunft freuen; dort möge er vor Gottes Thron als ein seliger Knecht dastehen! An diesem Punct erreicht die Melodie ihre höchsten Töne, und die Harmonie unterstützt sie dabei kräftig. Namentlich ist die letzte Zeile vorzüglich gelungen: in schweren Klängen wird der ganze Kampf des Gebetes um Erlösung gewissermaßen neu durchgekämpft, bis dann mit dem Eintritt der Worte „Gottes Thron" durch den unerwarteten Uebergang in eine andere Tonart das himmlische Ziel des Kampfes in seiner wunderbaren, alle irdische Hoheit weit überragenden und zu ihr gegensätzlichen Herrlichkeit dargestellt wird.

Es würde eine sehr angenehme Aufgabe seyn, noch mehrere Lieder und Sprüche näher eingehend zu beschreiben: den lieblichen Preis der Dreieinigkeit vom Meißner, einem bürgerlichen Dichter des dreizehnten Jahrhunderts, beginnend mit den Worten:

Mich wundert, wie die Wolken ziehen
Tag und Nacht ꝛc.

und worin der ergreifende Satz vorkommt:

Ihn, nur ihn
Einen in Dreien ruf' ich auf den Knie'n;

oder das ergebungsvolle und hochfreudige Gebet desselben Meisters:

Vor dir, o Gott erbarmungsvoll,
Will ich mich beugen;

oder das innige, dringende Gebet des Fürsten Wizlav von Rügen:

Harren will ich deiner Zeit,
Daß mir sei, o Herr, bereit
Deiner großen Gnad' ein Theil;

oder das älteste Gedicht der Sammlung, den Preis des

reinen sittsamen Weibes, welchem „an Glanz die Blume weicht", vom Ritter Spervogel, ein Tonstück von großer melodischer Eigenthümlichkeit — aber schon aus dem Gesagten wird der Leser erkennen, daß uns hier ein Werk von nicht gewöhnlicher Art geboten ist. In der That ist es das erste, durch welches dem deutschen Volke möglich gemacht wird, sich an den Liedern seiner edelsten Vorzeit nicht bloß zu ergötzen, sondern zu erbauen. Ich stehe nicht an, die Hoffnung auszusprechen, daß die darin gesammelten Stücke in der Bearbeitung, in welcher sie vorliegen, sich viele Freunde erwerben und in den für altdeutsche Art empfänglichen musikalischen Kreisen mit dem erfreulichsten Erfolg werden gesungen werden. Denen, welche etwa auf diese Anzeige hin Veranlassung nehmen sollten, die Sammlung zur Uebung geistlichen Gesangs im Haus oder im Freundeskreis zu benutzen, darf ich voraussagen, daß ihnen davon wahrer Genuß und reiche Förderung erwachsen wird, wie ich denn persönlich, als Deutscher und als Theolog, den Herausgebern hiemit meinen Dank dafür ausgesprochen haben will.

Mit dem Allem soll keineswegs gesagt seyn, daß durch ihr Werk die Summe dessen geleistet worden, was auf diesem Gebiet von uns ins Werk gesetzt werden muß, wenn wir uns des vorhandenen Schatzes der Minnemusik würdig erzeigen wollen. Die Herausgeber werden sicher selbst nicht dieser Meinung seyn; und insofern ich sie nicht allein für tüchtig, sondern für berufen halte, hier weiter zu arbeiten, wollen sie mir einige Andeutungen über die möglichen Ziele und Arten des weiteren Fortschrittes zu Gute halten.

Erstens ist die Zahl der wieder ins Leben gerufenen Lieder in Vergleich mit denen, die noch in den Handschriften, vor allen der jenaer, oder deren unveränderten Abdrücken bei Hagen, ihren Schlummer weiter fortschlafen, eine sehr geringe: von den Liedern Bruder Werner's, Nithart's und vieler Andern sind noch gar keine wieder aufgeweckt

worden, und doch ist gewiß, daß der Schatz so lange nicht gehoben ist, als nicht seine sämmtlichen Bestandtheile dem Volke zugänglich gemacht sind.

Zweitens wird man bei all der vielfältigen Schönheit, welche die dargebotene vierstimmige Bearbeitung darbietet, doch fragen müssen, ob der vierstimmige Satz die einzige, ja ob er nur die empfehlenswertheste Form des neuen Lebens sey, welches den Minneliedern zu gönnen und zu erwerben ist. Bin ich recht berichtet, so sind die hier gegebenen Lieder, wenigstens zum Theil, zunächst dazu bestimmt gewesen, zur Feier der Wiederherstellung der ehrwürdigen Wartburg im Rittersaale derselben gesungen zu werden. Hiefür war die gewählte Form durchaus passend; in ihr, als einer Signatur von Seiten dieses für alle Deutschen erfreulichen Unternehmens her, mögen sich denn diese alten Melodien dem Volke einbürgern. Wenn es sich aber darum handelt, nun noch Weiteres zum erneuerten Eigenthum desselben aus den verlassenen Schachten herauszufördern, so ist zu bedenken, daß der vierstimmige Gesang, wenn wir die Sache historisch ansehen, an sich selbst nicht überall geschickt seyn kann, das Abbild eines einstimmigen, wie doch der der Minnesinger war, zu vermitteln. Nie sind die Minnelieder im Chor vorgetragen worden, und nur da wird diese uns allerdings geläufigste Form des Vortrags für ihre Erneuerung gewählt werden dürfen, wo die Möglichkeit eines Allgemeinwerdens der in ihnen dargelegten Empfindungen vorhanden ist. Wo dieß nicht stattfindet, wie z. B. bei Liedern, die das Ringen eines Sängers nach dem rechten Ton seines Preises und die Befriedigung dieses Strebens ausdrücken, wird dieser Weg nicht eingeschlagen werden dürfen. Hier ist bei dem einstimmigen Vortrag zu bleiben, ebenso wie derselbe auch für Lieder jener Art schlechthin als der zunächst sich darbietende und erlaubte angesehen werden muß; und wenn nun hiefür eine instrumentale Begleitung nothwendig ist, und kein Verständiger den Hang nach treuer

Nachbildung des Dageweſenen ſo weit treiben wird, dem Sänger eine Geige in die Hand geben zu wollen, ſo bleibt nichts übrig, als zur Benutzung des unter uns einmal herrſchenden Inſtruments zu greifen, des Claviers, welches überdieß ganz geeignet iſt, die latente Harmonie der Melodien, wo ſie wirklich vorhanden iſt, heraustreten zu laſſen. Eine gewiſſe Methode aber für dieſe Begleitung aufzuſtellen, würde nicht räthlich ſeyn: die Lieder ſelbſt in der Mannichfaltigkeit ihres Inhalts und ihrer Form werden da, jedes für ſich, den ſinnigen Bearbeiter führen und ihm ſagen, ob in dem einen Falle ein Vor- und Nachſpiel nöthig, in dem andern überflüſſig, ob hier eine reiche Harmoniſirung zu wünſchen, dort eine Ausrüſtung mit wenigen Accorden das einzig Anwendbare ſey.

Doch hierüber mögen die Künſtler ſelbſt ſinnen und entſcheiden. Auch auf dieſem Gebiete gilt's nicht, zu rennen, noch zu laufen. Wie unſere Minnelieder die Erzeugniſſe einer wahren Kunſt ſind, ſo gehört wahrer Künſtlerſinn auch zur Erneuerung ihres Vortrags.

Je mehr es einem ſolchen gelingen wird, ihnen die Bahn zum Herzen unſeres Volks zu bereiten, deſto mehr dürfen wir uns einer doppelten Hoffnung hingeben: einerſeits der Ausſicht auf einen heilſamen, reinigenden und hebenden Einfluß, den ſie auf unſere ſiechende kirchliche ſowohl als weltliche Muſik auszuüben vermögen; andererſeits, was die Geſchichte der Kunſt und Litteratur anlangt, der nicht minder freudigen und eher zu erfüllenden, auf immer beſtimmtere Erfaſſung nicht nur des poetiſchen, ſondern auch des muſikaliſchen Charakters der einzelnen Minneſinger. Die Geſtalten eines Tanhuſer, Misnaere, Alexander, beſonders die des Fürſten Wizlav, laſſen ſich ſchon nach den hier gegebenen Liedern mit ziemlicher Klarheit erfaſſen. Von ihrer Kunſt werden ſich dann unter Benutzung der vorhandenen Spuren Schlüſſe auf die Kunſt ihrer Vorgänger machen laſſen, welche dadurch gleichfalls für uns in ein

helleres Licht treten. Besonders aber wird, was für den Theologen das Wichtigste ist, der noch sehr wenig gekannte Weg, den die deutsche Musik von den glänzenden Burgen der Ritter herab zu den Werkstätten der Meistersänger und von da, nach Empfang der mannichfachsten volksthümlichen und kirchlichen Einflüsse, in die evangelischen Kirchen des sechzehnten Jahrhunderts genommen hat, um sich da zu der Kunsthöhe zu erheben, die wir in Eccard's Liedern bewundern, dadurch mehr und mehr erkennbar werden.

Marburg im März 1856.

Ernst Ranke.

3.

Die General-Synode der evangelischen Kirche im Großherzogthum Baden vom Jahr 1855, nach amtlicher Darstellung. Erster Band: Allgemeines und Verhandlungen über die Lehre. Carlsruhe, bei Fr. Gutsch, 1856; VIII und 365 in Octav.

Wir geben uns der Hoffnung hin, es werde sich alsbald ein persönlich nicht betheiligter Mann finden, der über Gegenstand und Inhalt obiger Darstellung, sobald dieselbe vollendet seyn wird, auch in dieser Zeitschrift auf eingehende Weise Bericht erstattet und dabei zugleich mit sachkundigem, christlich gerechtem Sinn ein wohl begründetes Urtheil fällt. Einstweilen wollten wir nicht unterlassen, dem theologischen und kirchlichen Publicum wenigstens Nachricht von dem Vorhandenseyn dieser Darstellung zu ertheilen, sowie über

deren Veranlaſſung und Beſchaffenheit ein kurzes Wort zu ſagen.

Ueber Letzteres ſpricht ſich zunächſt die vom 28. Mai datirte Vorrede folgendergeſtalt aus:

„Der im Sommer 1855 verſammelten General-Synode der evangeliſchen Kirche Badens war die Aufgabe geſtellt, eine Reihe wichtiger und tief eingreifender Fragen auf allen Gebieten des kirchlichen Lebens, vornehmlich in Betreff des Bekenntnißſtandes, der Lehrbücher und der Gottesdienſtordnung, zur Entſcheidung zu bringen. Es war daher nichts natürlicher, als daß dieſe Synode ſchon bei ihrer Zuſammenberufung ein allgemeineres Intereſſe in Anſpruch nahm, und daß von vielen Seiten, inner- und außerhalb des Landes, der lebhafte Wunſch gehegt wurde, von den Verhandlungen derſelben Kenntniß zu erhalten.

„Die Verſammlung ſelbſt, die ſich zu einer ſo ernſten Aufgabe berufen fand, war ihrerſeits durchaus nicht der Meinung, den Verlauf ihrer Berathungen in das Dunkel des Geheimniſſes hüllen zu wollen; aber ſie mußte doch auch, als in den erſten vorbereitenden Sitzungen über die Art und Weiſe einer Veröffentlichung verhandelt wurde, alsbald zu der Ueberzeugung gelangen, es ſey in dieſem Falle, und zwar gerade vermöge der hohen und eigenthümlichen Bedeutung der zu löſenden Fragen, nicht eine ſummariſche und bruchſtückweiſe Bekanntmachung, welche mehr der oberflächlichen Neugierde entgegenkomme, an der Stelle, ſondern nur eine in allen Hauptſachen vollſtändige und zuſammenhängende Darlegung, welche geeignet wäre, auch das gründlichere, tiefer gehende Intereſſe zu befriedigen. Eine ſolche einläßliche und wohl verknüpfte Darlegung aber konnte wiederum nicht im Laufe der Synode, ſondern erſt nach deren Abſchluß zu Stande kommen; und hiernach legte ſich ganz von ſelbſt der Gedanke nahe: es möge bald nach Beendigung der Synode und erfolgter allerhöchſter Beſchlußfaſſung auf Grund der Protokolle und unter Hinzu-

fügung der kirchenregimentlichen Vorlagen eine amtliche Darstellung der Verhandlungen geliefert werden. Als daher das verehrte Präsidium der Versammlung eine Zusicherung ertheilte, welche diese Art der Bekanntmachung in bestimmte Aussicht stellte und noch weiter verhieß, es werde diese Darstellung den Pfarrämtern und Kirchengemeinderäthen zum bleibenden Gebrauch als Geschenk zugestellt, zugleich aber auch auf anderm Wege allen denen, die sich für die Sache interessiren, zugänglich gemacht werden: wurde dieß von der Synode mit aufrichtigem Dank aufgenommen und gab auch sie dieser Art der Veröffentlichung ihre freudige Zustimmung.

„Die Arbeit der Zusammenstellung selbst mußte natürlich in der Hauptsache der Kirchenbehörde anheimfallen, und ist von dieser so zeitig in Angriff genommen, auch so rasch gefördert worden, als die Umstände es nur irgend gestatteten. Ueber die Art der Ausführung aber sind nur wenige Bemerkungen hinzuzufügen.

„Zunächst erhob sich die Frage, ob die chronologische Reihenfolge, wie sie in den Protokollen vorlag, beibehalten oder eine systematische Ordnung hergestellt werden solle. Das Erstere würde wohl eine Art von historischem Interesse dargeboten, aber zugleich den großen Nachtheil gehabt haben, daß Zusammengehöriges auseinander gerissen, die Uebersicht in hohem Grade erschwert, minder Wichtiges in die vordere Linie und höchst Wichtiges in die hinterste gekommen wäre. Wir konnten nicht im Zweifel seyn, daß eine systematische Anordnung den Vorzug verdiene, und haben uns daher ganz an den Weg gehalten, den die General-Synode selbst in ihrem am Schlusse der Verhandlungen erstatteten General-Bericht eingeschlagen hat.

„Sodann war eine Entscheidung darüber zu treffen, was aufzunehmen oder auszuscheiden sey. Hier stand für uns entschieden fest, daß nichts wegbleiben dürfe, was in der Verhandlung irgendwie ein wesentliches Moment ge-

bildet hatte oder dazu beitragen könnte, ein treues und vollständiges Bild der Synode nach ihrem Geist und allen ihren bedeutenderen Lebensäußerungen zu geben. Auch sind deßhalb, soweit nur thunlich, überall die eigenen Worte der Redner auf Grund der Protokolle beibehalten worden. Dagegen war es nicht möglich und wäre, wenn möglich, nicht im Interesse der Sache gewesen, Alles und Jedes, was im Laufe der über zwei Monate sich ausdehnenden Verhandlungen gesprochen wurde, im Druck wiederzugeben. Hier mußte nothwendig eine Auswahl des Wichtigen und Bedeutsamen getroffen, das minder Wichtige aber in kürzerer Zusammenfassung vorgelegt werden. Diesem Geschäft haben wir uns mit aller Selbstentäußerung nach bestem Wissen und Gewissen unterzogen und leben der Hoffnung, das gelieferte Bild werde von allen denen, welche der Synode angewohnt haben oder deren Protokolle zu vergleichen in der Lage sind, als ein treues und in allen wesentlichen Bestandtheilen vollständiges erfunden werden.

„Um aber hiefür auch noch eine Garantie im Interesse der Synode selbst zu gewähren, ist, wie es die Versammlung in ihrer letzten Sitzung gewünscht hatte, ein in Carlsruhe wohnendes Synodalmitglied zur Mitwirkung hinzugezogen worden. Wir haben dessen Bemerkungen, wo etwa solche gemacht wurden, gern und vollständig berücksichtigt, und es ist Alles, was im Druck mitgetheilt wird, unter gemeinsamer Uebereinstimmung zum Abschluß gebracht worden.

„Indem wir nun diese Darstellung den Pfarrämtern und Kirchengemeinderäthen übergeben, thun wir dieß mit der Zuversicht, es werde die von der Regierung mit großer Liberalität dargebotene Gabe auch mit dem entsprechenden Dank aufgenommen und so, wie sie es verdient, zur eigenen Belehrung und zur Förderung des kirchlichen Lebens benutzt werden. Jedermann wird sich aus diesen Actenstücken überzeugen können, daß Alles wohl und ehrlich zugegangen, daß mit Gewissenhaftigkeit und Treue gearbeitet und getagt

worden ist. Und so möge denn auch diese Darstellung, wie die Synode selbst, dazu dienen, dem Reiche Christi unter uns mehr und mehr Bahn zu machen und seinem Namen allein die Ehre zu verschaffen."

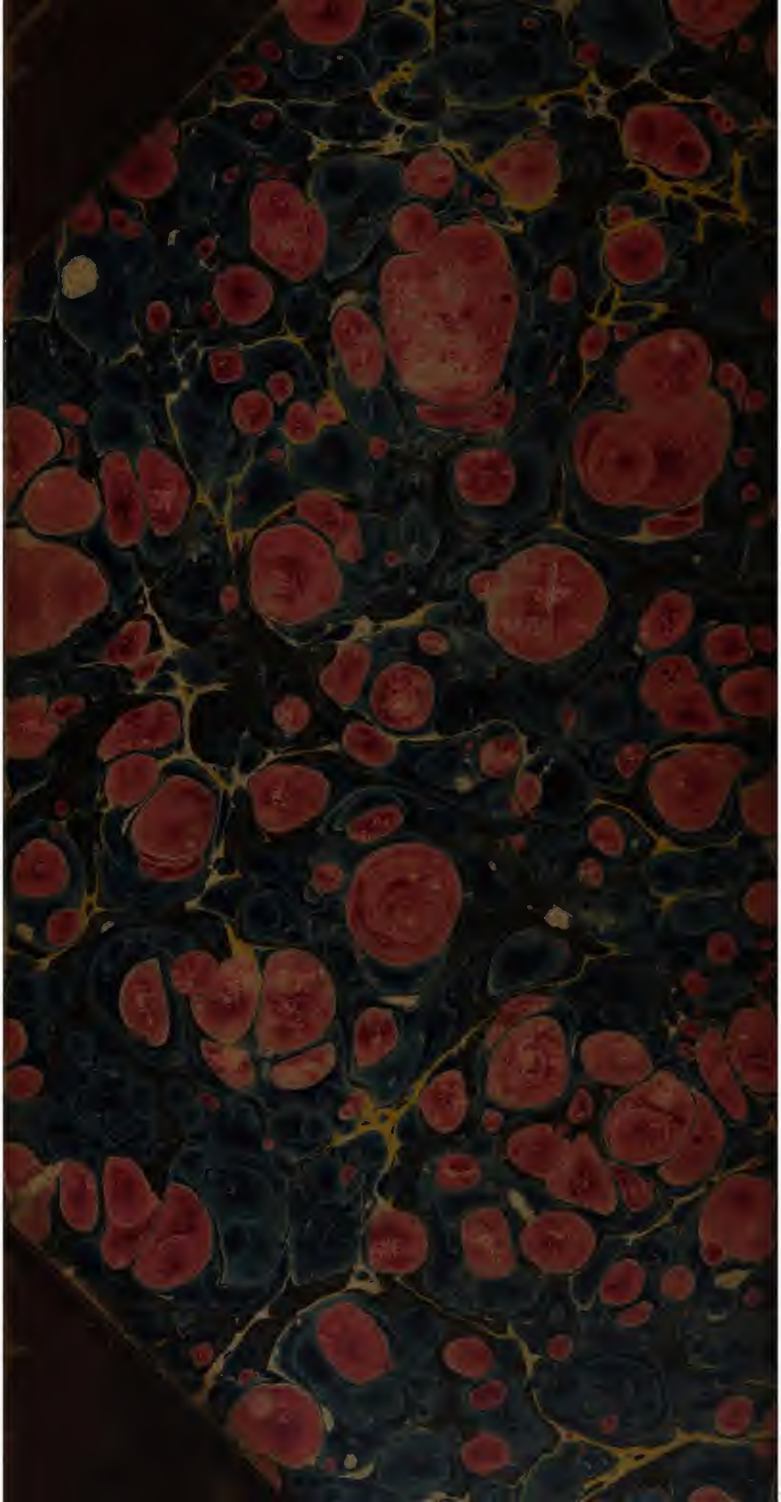
Der fürs Erste im Druck vorliegende Band von dreiundzwanzig Bogen enthält als Eingang das Allgemeine, was die Einberufung, Constituirung und Eröffnung der Synode betrifft, nebst einer chronologischen Uebersicht der Sitzungen; vornehmlich aber schließt er die Verhandlungen über die Lehre in sich. Diese Lehrverhandlungen theilen sich dann wieder in die Hauptrubriken: Bekenntnißstand und Lehrbücher, und in letzterer Beziehung sind es die höchst wichtigen Gegenstände: Katechismus und biblische Geschichte, welche zur Sprache kommen. Ueberall ist hierbei zuerst die Vorlage des evangelischen Oberkirchenraths (beim Katechismus auch der ursprüngliche Entwurf) wieder abgedruckt, sodann wird der Bericht der Synodal-Commission mitgetheilt, und schließlich werden nach Maßgabe der Protokolle die im Plenum der Synode gepflogenen Verhandlungen so vollständig dargelegt, daß kein wesentlicher Zug fehlt, der dazu dienen kann, eine vollständige Einsicht und ein wohl gesichertes Urtheil möglich zu machen.

Ganz in derselben Weise wird es auch in den nachfolgenden Abtheilungen gehalten werden, die sich auf andere bedeutsame Kirchenfragen beziehen, unter denen wir hier als das unmittelbar sich Anreihende nur die Gottesdienst-Ordnung hervorheben.

Die Synode und ihre Beschlüsse sind bisher schon reichlichst der Gegenstand lebhafter, zum Theil erbitterter Angriffe in kirchlichen Blättern gewesen. Noch bevor sie nur zusammengekommen, hatte man der Versammlung das übelste Horoskop gestellt und das Urtheil gesprochen; und dann hat man auch wieder nicht gewartet, bis ihre Verhandlungen und Entscheidungen authentisch und zusammen-

hängend vorlagen, ſondern, je nachdem man eines Stückes davon oder einer, oft wenig zuverläſſigen Nachricht darüber habhaft wurde, hat man darauf hin ein meiſt ſehr unfreundliches, verwerfendes Votum abzugeben ſich beeilt. Das ſind Erſcheinungen, die, wie ſo vieles Andre, auf krankhafte Zuſtände im kirchlichen Geſammtleben hindeuten: Zuſtände, die wir beklagen, aber freilich nicht ändern können. Zu einiger Beruhigung kann uns gereichen, daß die von entgegengeſetzten Seiten kommenden Urtheile ſo beſchaffen ſind, daß ſie ſich gegenſeitig ſelbſt aufheben. Wir können den ſo widerſprechend Richtenden überlaſſen, die Sache unter ſich ins Reine zu bringen. Uns liegt weſentlich ob, auf dem guten Grunde, den wir in unſerm kirchlichen Leben in der That beſitzen, mit Gottes Hülfe ruhig und unbeirrt fortzubauen, alles Uebrige aber Dem anheimzuſtellen, der da recht richtet, deſſen Tag zuletzt Alles klar machen wird. Einſtweilen iſt unſre kirchliche Ordnung ſtark genug, um die Zeitungspolemik, von welcher Seite ſie auch komme, wohl ertragen zu können. Auch getröſten wir uns der Hoffnung, daß es immer noch Solche geben wird, die ſich nicht mit vor gefällten Urtheilen begnügen, ſondern die Sache kennen lernen und darnach ſich ſelbſt ihr Urtheil bilden wollen. Dieſen noch Unbefangenen vornehmlich bietet ſich die vorliegende Darſtellung als Hülfsmittel freundlichſt an.

Ullmann.

Berichtigungen.

S. 746. Z. 3. von unten, statt πάσχαδιὸ lies πάσχα· διὸ
S. 752. Z. 21. von oben, „ auf „ auch.
S. 755. Z. 4. „ „ setze nach ἀναστάσεως ein Komma.
S. 760. Z. 13. „ „ statt Orientalen lies Occidentalen.
S. 764. Z. 5. „ „ „ Erntewoche lies Erntewochen.
S. 766. Z. 20. „ „ „ Constantin's lies Constantius.
S. 767. Z. 1. v. unt., st. τεσσαρακαιδεκάτην l. τεσσαρεσκαιδεκάτην.
S. 776. Z. 11. von unten, statt Polkyrates lies Polykrates.
S. 795. Z. 13. „ „ „ μνήνατι lies μνήματι.
S. 796. Z. 3. „ „ „ unaufhörlichen lies unauflöslichen.
S. 798. Z. 2. „ „ „ Quelle lies Quellen.
S. 799. Z. 16. v. ob., st. zweiten u. dritten, l. ersten u. zweiten.